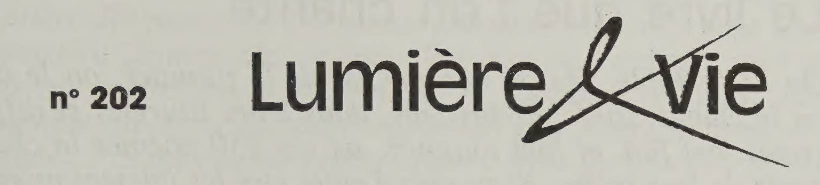
n° 202



Prier les psaumes

Le livre que l'on chante

On lit la Bible. Ou on l'écoute. Mais le psautier, on le dit, on le chante. Juifs et chrétiens, dans leurs liturgies si différentes, ont fait, et font toujours, de ces 150 poèmes la charpente de leur prière. Beaucoup d'entre eux les laissent monter sur leurs lèvres chaque jour. Et quelle communauté religieuse chrétienne ne se rassemble en psalmodiant ?

Chrétiens accoutumés à ce faire, nous en oublions ce paradoxe : cet axe de notre prière est l'œuvre d'hommes ignorant le nom de Jésus Christ. Il a fallu que l'Eglise, dans une audace oubliée, donne un sens neuf à ce livre. Prendre quelque recul en ravive la conscience.

Un autre recul, sur le langage, manifeste ceci, qui n'est pas moins étonnant : en ce texte inspiré, ce n'est pas Dieu qui parle, c'est le croyant. Pourtant, quelque chose se révèle, car nous y disons ce que nous sommes, en plus grande vérité que dans un propos spontané. Elle vient des profondeurs de l'homme, cette poésie insurpassable. Le sujet qui dit ses détresses, ses espérances, ses exultations, s'y constitue en se racontant. Se dit aussi la figure de Dieu pour l'homme : Dieu loué, vénéré, supplié, imploré, parfois aussi pris à partie, admonesté, avec un franc irrespect. Bouleversante liberté du psalmiste : un des secrets de son actualité ?

Ce texte, les chrétiens le reçoivent filtré par des traductions toujours imparfaites, toujours à reprendre. Curieuse conjoncture pour le catholicisme français : l'édition d'une traduction œcuménique – on ne devrait que s'en réjouir – a conduit à la diffusion d'un psautier dont beaucoup de croyants se plaignent. Plusieurs articles en manifestent ici des insuffisances : modeste contribution pour hâter le jour où se décidera le recours à telle autre traduction meilleure, aujourd'hui sous le boisseau.

Ce numéro traite d'abord, de l'intérieur, de pratiques vives de la prière des psaumes. Des sœurs silencieuses disent, pour leur monastère dominicain, ce que c'est que de s'exposer nuit et jour au ruissellement psalmique, et comment on y est fait ensemble un corps qui prie. Sûrement peu connu de bien des lecteurs, l'usage constant des psaumes dans les liturgies juives est expliqué par Colette Kessler : cela fera peut-être redire autrement tels psaumes – le Ps 145 (144), par exemple – dont on découvrira l'importance décisive à la synagogue. Autre forme encore de la prière psalmique, formulée en un joyau poétique et musical : le psautier français dit de Genève, commandé par Calvin, ici présenté par Francis Higman. « Mon Dieu me paict en sa puissance haute », voilà qui touche mieux que : « Le Seigneur est mon berger »...

Querelle des traductions, on l'a dit : Raymond-Jacques Tournay intervient, avec l'autorité qu'on lui sait, et porte le jugement qu'on va lire sur le psautier aujourd'hui en vigueur. Jacques Trublet examine ensuite la poétique des psaumes : cette synthèse inédite a de quoi doter le lecteur attentif d'instruments utiles et le lancer vers de nouvelles découvertes en des textes bien connus.

Le psautier est aussi, comme tout écrit biblique, peut-être plus qu'aucun du Premier Testament, l'objet des attentions des exégètes. Jacques Vermeylen fait le point dans ce foisonnement des travaux et il repère des déplacements en cours. Il rappelle notamment que ce recueil de poèmes forme bien un livre, dont il importe de saisir la dynamique d'ensemble. Quant à la théologie des psaumes, Evode Beaucamp la saisit en plein cœur avec la notion de salut : celle-ci ne peut se comprendre que dans un contexte précis, celui de l'Alliance.

Le dossier s'achève par deux lectures croyantes du livre. Celle d'Augustin, qui inspira tant de chrétiens par sa hauteur spirituelle, est présentée, avec une érudite familiarité doublée d'une affectueuse connivence, par Marie-François Berrouard.

Celle enfin, moderne, de Dominique Motte, qui prouve par son texte même ce qu'il affirme : la profondeur et la force de ce livre inspiré sont telles que, malgré l'immense écart culturel entre le psalmiste et nous, c'est une indépassable vérité de l'homme qui s'y manifeste, dans la justesse de son rapport avec Dieu.

Comme pour David, ou du moins, croyons-en les experts, comme pour les lévites-chantres du second Temple, comme pour nos frères et sœurs juifs d'hier et d'aujourd'hui, les psaumes sont toujours le premier livre dont les chrétiens s'emparent quand ils prient leur Dieu. Les pages qui suivent n'ont d'autre but que de contribuer à réaliser ce verset de la Vulgate (Ps 88, 16), en sa traduction suspecte aux yeux des exégètes, mais qui a réjoui Augustin et tant de générations de croyants : « Heureux le peuple qui a la science de sa jubilation » ■

Les auteurs de ce numéro :

Evode BEAUCAMP, franciscain, professeur émérite d'Ancien Testament à l'Université Laval au Québec, Bourg-en-Bresse.

Marie-François BERROUARD, dominicain, spécialisé dans l'étude de saint Irénée et de saint Augustin, Eveux-sur-L'Arbresle.

Trois sœurs de CHALAIS, monastère dominicain à Voreppe (Isère).

Francis HIGMAN, directeur de l'Institut d'Histoire de la Réformation, Université de Genève.

Colette KESSLER, professeur de Bible et judaïsme, conseiller pédagogique au Mouvement juif libéral de France, Paris.

Dominique MOTTE, dominicain, chercheur au Groupe lyonnais de sociologie industrielle, Lyon.

Raymond-Jacques TOURNAY, dominicain, professeur à l'Ecole biblique et archéologique française, Jérusalem.

Jacques TRUBLET, jésuite, professeur d'exégèse au Centre Sèvres, Paris.

Jacques VERMEYLEN, professeur au Centre d'études théologiques et pastorales, Bruxelles.

Des moniales prient le psautier

Les sœurs du monastère dominicain de Chalais, à Voreppe près de Grenoble, ont, comme tant d'autres, vécu le passage de l'office en latin à la psalmodie en français et découvert ainsi une prière qui prenait chair dans leur propre langue. Elles ont savouré le « Psautier de la Bible de Jérusalem », puis, par fidélité aux directives, subi le « Psautier, version œcuménique ». Ces transitions prennent du temps, car assurer le passage d'un « groupe qui psalmodie » à un « corps qui prie » suppose de se laisser longuement pétrir par les psaumes. Retrouver cinq fois par jour le ruissellement psalmique permet de découvrir combien se laisser habiter par ces mots et ces sentiments qui nous précèdent élargit la dimension de la prière. Il s'agit de tenir cette relation durable avec Dieu et avec les autres qui s'offre à qui se glisse dans la prière même du Seigneur. Remettre ensemble entre les mains de Dieu cette prière reçue de lui, c'est le fondement de la vie commune du monastère.*

* La numérotation des psaumes est ici celle du psautier liturgique.

ECRIRE un témoignage à plusieurs, sur un sujet tel que la prière des psaumes... n'est-ce pas une gageure ? L'essai qui suit manifeste l'intérêt de notre communauté pour ce qui touche à l'office célébré au chœur cinq fois par jour. Nous avons interrogé des sœurs d'âges et d'expériences divers, puis, à trois, nous avons tenté de donner une forme à ce que nous avions recueilli et à ce que nous vivons nous-mêmes.

Loin de prétendre avoir tout dit, nous avons encore des questions en suspens particulièrement quant à l'ouverture actuelle des psaumes qui citent l'Egypte, Babylone, Jérusalem... En 1991, peuvent-ils être entendus dans leur seule résonance historique passée ou dans la perspective eschatologique, alors qu'ils sont chargés d'actualité ? et que dire des psaumes imprécatoires dans un monde où beaucoup de personnes s'interrogent sur les possibilités de non-violence...

Le parcours de la communauté

Depuis des générations, la prière liturgique de l'Eglise met les psaumes en œuvre, en fait son œuvre, en fait un acte : la psalmodie. Dans la vie de la communauté monastique, celle-ci constitue l'un des aspects fondamentaux de la prière commune : « l'office divin ». C'est dire qu'elle fait partie intégrante de l'histoire de nos communautés, et donc qu'elle en subit aussi les soubresauts. Aussi est-il bon de donner ici quelques jalons de ce qu'a vécu notre communauté de Chalais lors de l'*aggiornamento* qui a suivi Vatican II : passage d'une liturgie latine, grégorienne, « universelle », à un office français, et... marqué par son appartenance à l'Ordre de saint Dominique.

Les psaumes ont été les premiers à revêtir leur habit en langue vernaculaire : étonnement pour ne pas dire stupeur, dépaysement, hésitations, jubilation, d'entendre « *des mots qui m'étaient inconnus* » (Ps 80,6) prendre chair et sang dans notre propre langue. Psalmodier avec les mots mêmes dont on use dans la vie courante plaçait d'emblée le psaume dans l'horizon quotidien : « La parole est tout près de toi » (Dt 30,14). Cependant, il ne s'agissait pas seulement de savoir ce qu'on dit (les sœurs habituées au latin savaient ce qu'elles priaient !), mais de s'approprier de nouveau la prière des psaumes avec le corps, le cœur et la mémoire. L'enjeu était de taille.... car si le français

donnait une nouveauté, une nudité aux images et aux mots, il entraînait aussi d'autres rythmes, d'autres découpages, d'autres alternances, d'autres appuis : bref, un nouvel accès à la prière. Nous n'entrions pas seulement dans un processus d'adaptation, mais bien de création.

Plusieurs étapes jalonnent ainsi le parcours : la traduction du psautier de la Bible de Jérusalem a été notre pain blanc, avec les tons de Gélineau et de Deiss, pendant plusieurs années. Peu à peu – car il faut un long temps d'apprivoisement pour chanter aisément tout le psautier au chœur – nous avons senti « dans notre peau » que le français demandait d'autres manières de psalmodier. En outre, le travail des chantres avec la CFC (Commission Francophone Cistercienne) et le Père Didier Rimaud nous a conduites à retravailler le cursus et le chant des psaumes. Comment respecter davantage les différents styles de psaumes, sans les enfermer dans une seule optique (un même psaume peut changer de « couleur » selon les temps liturgiques, grâce à une antienne et un ton appropriés....), sans pour cela tomber dans un intellectualisme hors de mise pour l'office ?

Cette étape a été aussi nécessitée par le changement de psautier : à notre grand dam, mais par fidélité à l'Eglise de France et souci d'unifier les traductions entre les diverses communautés, nous avons adopté le « Psautier œcuménique, texte liturgique ». D'où une remise en chantier, courageuse pour les sœurs plus anciennes, et une re-mémorisation qui est maintenant pratiquement achevée (même si nous pleurons encore parfois sur les « oignons d'Egypte » que représentait la B.J. en certains de ses textes).

Aujourd'hui l'office est complètement remanié : après le remue-ménage des années 70-80 que beaucoup ont vécu comme une épreuve spirituelle et un passage au désert, nous bénéficions maintenant d'une certaine stabilité nécessaire au déploiement de la prière. Un style – propre à Chalais – s'est fait jour au fil du temps et des recherches. Car le chant des psaumes, suivant la mise en œuvre choisie au chœur, est révélateur de la « personnalité communautaire ». Lorsque nous participons à l'office dans d'autres monastères, nous « humons » très vite quelque chose de la vie de la communauté. Même si la traduction est identique, la musique, le rythme verbal, les alternances : responsoriaux ou antiphonés... donnent un « cachet » particulier à chaque chœur. « Dis-moi comment tu psalmodies, je te dirai qui tu es ».

Un corps qui prie

Le mérite premier de la psalmodie est d'intégrer l'arrivant comme l'ancien dans un même élan liturgique communautaire – manifestant et réalisant du même coup le «*Anima una et cor unum*» de saint Augustin (« Une seule âme et un seul cœur, tendus vers Dieu »). Mais elle participe aussi à la formation du corps communautaire : « un seul corps tendu vers Dieu ». Car la psalmodie est prière du corps. Le chant communautaire des psaumes nous constitue « corps vivant en Eglise », lieu d'incarnation de la Parole qu'est Jésus Christ. Il s'agit bien à longueur d'office, de respirer, chanter et se répondre, s'asseoir et se lever, s'incliner ensemble. Tous ces gestes simples accomplis alternativement, sur un rythme commun, avec raideur ou souplesse, lassitude ou humour (!), forgent la prière communautaire en son centre le plus vital, en son désir le plus vrai. La communauté s'établit là – de façon très concrète – en communion avec l'humanité entière qui respire, souffre et espère comme un corps vivant. A cette incarnation de la prière, nulle meilleure école que le psautier ! La tradition biblique qu'il transmet ignore l'opposition entre l'âme et le corps : elle propose et permet une unité profonde, une réconciliation. Le corps est vécu comme unique lieu de vie, de combat, de rencontre avec Dieu et avec les autres. Le psalmiste vit ainsi la prière : « *Ma vie s'achève dans les larmes* », « *Ma peau colle à mes os* », « *Mon cœur et ma chair sont un cri vers le Dieu vivant* » (Ps 30,11 ; 101,6 ; 83,3). La louange comme la supplication, le désespoir comme le bonheur trouvent leur langage le plus simple et le plus juste dans le corps de l'homme qui prie. Avec sa durée et sa répétition, la psalmodie nous fait reculer jusqu'au lieu où nous sommes en vérité : où commence-t-elle mieux que dans l'acceptation de notre condition humaine de corps, corps individuel et communautaire ?

La communauté se laisse ainsi façonner, au long des années et des jours, par ce ruissellement psalmique qui la forme, l'informe et la transforme, pour la faire passer d'un « groupe-qui-psalmodie » à un « corps-qui-prie » au même rythme, avec les mêmes mots. Mais le jeu de la psalmodie propose aussi à chaque membre du « corps priant », à chacun en son lieu le plus caché, une aventure intérieure.

Bien pire et bien meilleure...

La psalmodie suppose une attitude de fond, qui n'est pas toujours consciente mais pourtant réelle : la confiance. Il s'agit d'entrer dans les paroles d'un autre. Ces mots écrits il y a longtemps, par un autre que moi, dans une histoire et une culture différentes des miennes, peuvent-ils porter ma prière aujourd'hui ? La prière des psaumes demande une option, une entrée dans un texte extérieur à soi, parfois même ressenti comme étranger. C'est dire qu'elle demande une sortie : sortie de soi-même et des sentiments, des impulsions du moment, sortie de l'immédiateté. Paradoxalement, la psalmodie engendre d'abord un silence : celui des autres paroles, des paroles à soi, des paroles plus spontanées, que l'on pourrait employer pour la prière.

Cependant, me glisser dans une prière « toute faite », qui ne « colle » pas toujours à ce que je vis sur le moment, est-ce là me situer en vérité devant Dieu, ou bien est-ce choisir la sécurité de paroles conventionnelles, dans le sentiment rassurant d'avoir dit « ce qu'il fallait » et d'être en règle avec Dieu et la communauté ?

En un premier temps, on peut dire les psaumes « pour les autres » : en union avec eux, proches ou lointains, qui éprouvent aujourd'hui la joie ou la souffrance contenues dans le psaume. Mais le travail de la psalmodie ne s'arrête pas là : peu à peu, il s'agit de se reconnaître soi-même dans les émotions, les paroles du psalmiste ; admettre que ces mots-là sont justement ceux qu'on n'aurait jamais osé dire. Ceux dont on n'avait même pas conscience, car, effrayé par leur force, on ne les laissait pas remonter à la surface des lèvres, ni même du cœur. Ce qui sort de ma bouche m'étonne. L'être qui crie son angoisse, c'est moi ?! qui s'émerveille et saute de joie, c'est moi ?! qui doute, qui pleure, qui proteste, qui exulte, qui tombe amoureux, c'est bien moi ?! La psalmodie me restitue dans la prière la richesse de mon humanité. C'est décapant. Je suis bien pire et bien meilleure que je ne le croyais, beaucoup plus vivante peut-être. Certes, la découverte n'est pas immédiate : au fil des événements de ma vie, je reconnais telle ou telle part de moi-même qui vient au jour dans la prière. Le psaume me l'avait montrée depuis longtemps, me l'avait fait dire, avant que la vie ne me la fasse vivre et je la reconnais.

Je connais du même coup un approfondissement de la communion avec « les autres », ceux pour qui je dis aussi le psaume : non

plus seulement une communion d'intention mais une communion vécue dans la chair, une communion « d'entrailles ». Je connais du même coup que c'est tout l'homme, l'homme concret, l'homme du cœur et non des apparences, qui intéresse Dieu.

La rencontre et l'épreuve

La psalmodie est prière, c'est-à-dire relation. De ce vivant qui s'exprime et que je suis surpris d'être, l'élément fondamental est la relation avec Dieu. La psalmodie est l'expression d'une rencontre. Non pas une rencontre de politesse, non pas une rencontre au sommet où les termes diplomatiques sont de rigueur, mais une rencontre d'amour où l'on ne peut se passer de l'autre : l'absence, et c'est la vie qui diminue. Le psaume saisit tout événement pour en faire l'occasion de la rencontre avec Dieu. Un bonheur ? « *Comment rendrai-je au Seigneur tout le bien qu'il m'a fait* » (Ps 115,12). Un malheur : « *Sauve-moi, mon Dieu, les eaux montent jusqu'à ma gorge* » (Ps 68,2). La psalmodie m'apprend à faire référence à Dieu en tout temps, sans choisir les circonstances. Il ne s'agit pas de savoir parler à Dieu, d'avoir les mots qu'il faut : les psaumes ne sont pas polis. Il s'agit de continuer le dialogue, quitte même à dire n'importe quoi à certains moments, pourvu que le lien existe. Sinon c'est la mort : « *Ne me cache pas ton visage, je serais de ceux qui tombent dans la fosse* » (Ps 142,7).

Certaines expressions de saint Paul sont de cette veine-là : « vivre avec » (le Christ), « mourir avec pour ressusciter avec »... Etre avec Dieu : cri vital de l'homme des psaumes. Ainsi la psalmodie au quotidien, dans la répétition et la durée, est signe de ce lien qui perdure entre Dieu et les hommes. Cela explique peut-être que la psalmodie de l'office ne se situe pas, la plupart du temps, au plan de la compréhension intellectuelle. Pour faire bref : on ne pense pas toujours au détail de ce qu'on dit. Mais le flux des mots a une fonction plus globale et non moins vitale : animer, alimenter le « souvenir » de Dieu qui est toute la vie de l'homme. Il faudrait citer ici toute la tradition spirituelle de la rumination de la Parole, et plus encore toute la théologie de l'Alliance.

Comme toute rencontre, la psalmodie est aussi une épreuve. Ce Dieu auquel je m'adresse reste à distance. Je n'ai pas prise sur lui. La rencontre se réduit souvent au désir de la rencontre, à la question

douloureuse : *« Pourquoi, Dieu, nous rejeter sans fin ? »* (Ps 73,1). Comme toute personne et mieux que personne, Dieu est libre, et le psaume est un poème. Le genre poétique évoque, indique, il n'explique pas : par sa forme même, il respecte la distance nécessaire à la liberté de l'homme, à la liberté de Dieu. Il dit sans dire, il révèle sans épuiser : la psalmodie n'est jamais close, mais toujours reprise à nouveaux frais. Elle ne met en règle avec personne, mais elle ouvre le cœur. La psalmodie, finalement, est affaire de temps, de fidélité, à l'image de la fidélité de Dieu envers son peuple. Elle n'est pas qu'un moyen pédagogique d'apprendre à prier : elle est d'abord Parole de Dieu, et là réside le secret de son action. Parole qu'Il met sur nos lèvres de pauvres pour nous rapprocher de Lui. Et comme toute Parole de Dieu, elle fait ce qu'elle dit... si nous la laissons libre d'agir. Comme le marin buriné par la mer, comme le paysan façonné par sa terre, ainsi celui qui psalmodie est-il à la fin « pétri » par les psaumes.

Prier la prière du Seigneur

Si la prière des psaumes est « inachevée », nous pouvons appuyer notre foi sur le fait qu'elle « s'accomplit » en Jésus Christ. Nous savons bien que Jésus, de son vivant, a prié les psaumes comme les hommes de l'Ancien Testament, mais aussi d'une façon totalement nouvelle ; il les a fait entrer dans sa propre prière tout entière orientée vers le Père ! Nous prions maintenant dans la certitude que chacune de nos paroles a été prise en charge par la Parole du Christ et, par elle, transfigurée. Il n'est pas un cri, pas un désir, pas un appel ou un silence, qui n'ait résonné dans son cœur de chair et habité sa vie.

Le Christ n'a pas seulement accompli les psaumes par sa prière quotidienne, mais par l'intercession qu'est le don de sa vie. Il est la Parole unique en qui s'expriment et s'achèvent toute l'Ecriture et toute l'histoire humaine. Quand nous prions avec les psaumes, nous osons nous glisser dans la prière du Seigneur avec la confiance de ceux qui se savent déjà exaucés. Nous osons crier notre désespoir, dans la foi qu'en Lui une espérance est possible ; notre révolte ou notre soif de vengeance, car en Lui le pardon a déjà triomphé de la haine. En ce sens notre prière nous fait entrer dans un mystère qui nous dépasse, un Amour qui nous précède et nous attend au-delà de nous-mêmes. Les psaumes ne sont pas seulement le miroir de ce que nous sommes aujourd'hui devant Dieu, ils nous découvrent le visage d'un Autre qui

nous transforme peu à peu à son image. Encore faut-il remettre entre les mains du Seigneur cette prière si belle, mais qui est Sienne avant d'être nôtre, et recevoir de Lui l'Esprit en qui nous pouvons ensemble crier : « Abba Père ! ». Il n'est pas d'autre fondement pour notre vie commune.

Et s'il faut conclure, que ce soit par une ouverture à tous ceux que nous rejoignons dans le cœur de Dieu, ce cœur de Père qui accueille tous ses enfants. Ces hommes et ces femmes rencontrés au fil des psaumes, ils sont là, aujourd'hui, dans notre monde. Ils sont là, *« riches et pauvres tous ensemble »* (Ps 48,3). Si le Christ nous tient en un seul corps dans une communauté de vie, il nous lie dans le même mouvement à tous nos frères d'humanité. Puissions-nous ne jamais oublier ceux dont les psaumes nous disent chaque jour le malheur et les espoirs, l'émerveillement et la soif de bonheur, les doutes et la confiance.

> *« Tous ont les yeux sur Toi, ils espèrent,*
> *tu leur donnes la nourriture en son temps...*
> *Toi, tu ouvres la main,*
> *Tu rassasies tout vivant à plaisir ».* (Ps 103, 27-28)

TROIS SŒURS DE CHALAIS

Colette KESSLER

Les psaumes dans la liturgie juive

Le Siddour, livre qui fixe l'ordre des prières à la synagogue comme en famille, joue un rôle essentiel dans la vie juive. Or, il est composé, pour plus de la moitié, par des textes des psaumes. Il s'inscrit ainsi en continuité avec la liturgie du second Temple de Jérusalem. Il atteste aussi combien, en écho poétique aux cinq livres de la Tora, les cinq livres des psaumes sont, pour les juifs, au cœur de la prière. On apprend ici quels sont les psaumes les plus lus et les plus précieux, quels versets marquent les événements du jour ou de la vie, dans l'office quotidien à la synagogue, dans la liturgie du shabbat ou des fêtes, aussi bien que dans ce « petit sanctuaire » qu'est la table familiale. Ces textes inlassablement repris sont aussi l'objet d'une étude assidue et trouvent encore leur place dans la prière privée de chacun, ce « culte du cœur » rendu à l'Eternel.*

---

* La numérotation des psaumes est naturellement celle de la Bible hébraïque.

Colette KESSLER

La liturgie d'un peuple est sans aucun doute l'expression la plus parlante de son âme. Elle est le fruit de l'expérience religieuse vécue au travers de nombreux siècles, exprimée et mise en ordre par ses maîtres en des périodes déterminées de son histoire.

Par la Bible et le Talmud on connaît la liturgie d'Israël dans la période du second Temple. Par le Talmud et un autre livre appelé *Seder Tefilot*, « ordonnancement des prières », ou plus simplement *Siddour*, on découvre la liturgie juive telle qu'elle s'est développée, exprimée, fixée, grâce au génie religieux des Pharisiens puis des rabbins. C'est dans les textes de prières pour tous les moments de la vie du juif, de sa naissance à sa mort, de son lever à son coucher, au long des jours profanes comme du shabbat et des fêtes, qu'on saisit comment le judaïsme conçoit la sanctification de la vie et du temps, comment il a répondu à l'appel de Dieu en tant que partenaire de l'Alliance. C'est dans le Siddour que se disent et se chantent ses plus profonds désirs, les irrépressibles angoisses et l'inextinguible espérance du peuple d'Israël. C'est dans sa liturgie que se sont inscrits, de façon concise et poétique à la fois, les concepts théologiques et éthiques fondamentaux de sa tradition écrite et orale. Or, plus de la moitié des textes du Siddour est composée de citations des psaumes sous forme d'unités entières, de simples versets ou de colliers de versets.

La présence des psaumes dans le Siddour

Pourquoi une si abondante présence des psaumes ? La raison en est double. D'abord, le temps et l'ordonnancement des prières furent fixés sous l'influence du culte du Temple de Jérusalem. Nous savons que des psaumes étaient chantés chaque jour par les lévites. La Mishna (*Tamid* VII,34) nous informe qu'à la fin de chaque service quotidien les lévites chantaient un psaume. L'ordre donné, du dimanche (jour premier, pour le calendrier juif) au shabbat suivant, fut fidèlement conservé : il est celui qui figure dans notre Siddour à la fin de l'office du matin (Ps 24, 48, 82, 44, 81, 93 et 92).

A l'occasion des fêtes ou du shabbat, d'autres psaumes furent aussi transférés. Ainsi à *Pessah* (Pâque), on sait par la Mishna (*Pessahim* V,7) qu'au moment où dans le Temple on offrait le sacrifice pascal, les lévites chantaient le groupe des psaumes 113 à 118, connu

sous le nom de *Hallel*, psaumes de louange. Après la destruction du Temple, ces psaumes devinrent partie intégrante de la liturgie de Pessah, tant à l'office synagogal qu'à la maison durant le *Seder* (repas liturgique de la nuit pascale). Plus tard, la récitation du Hallel fut étendue aux autres fêtes de pèlerinage et à Hanouka. Le jour du shabbat, à l'office de l'après-midi, *Minha*, l'usage fut introduit de réciter les psaumes 120 à 124, appelés *Chir Hamaalot*, psaumes des Degrés. Or, dans la Mishna (*Souka* V,4), il est écrit que ces psaumes étaient chantés par les lévites gravissant les quinze marches qui séparaient le parvis des femmes de celui des hommes durant la fête de Soukkot.

Merveilleuse continuité de l'histoire du peuple juif, en dépit de tous les bouleversements de son existence, transition sans faille du temps du Temple et du culte sacrificiel au temps de la synagogue et des prières appelées « culte du cœur », *Avodah chebalev* (cf. Rashi sur Deut 10,12) !

La deuxième raison de la présence de tant de psaumes ou de versets de psaumes dans le Siddour, ainsi d'ailleurs que d'un style inspiré de celui des psaumes dans la rédaction de nombreuses prières, réside dans le fait que, très vite, on reconnut à ces textes une richesse spirituelle, poétique, humaine, éthique, absolument unique. Le Talmud (*Ber* 57a) considère les psaumes, le *Sefer Tehilim*, « livre des louanges », comme le plus précieux des trois grands livres des *Ketoubim*, la troisième partie de la Bible hébraïque, à côté de Job et des Proverbes. Dans le Nouveau Testament d'ailleurs, ces trois parties de la Bible ne sont-elles pas appelées : « La Tora, les Prophètes et les Psaumes » (Lc 24,44) ? La division massorétique des 150 psaumes en cinq livres était connue des rabbins : « Moïse a donné à Israël les cinq livres de la Tora ; pour leur correspondre, David leur donna Sefer Tehilim, dans lequel il y a aussi cinq livres » (*Mid. Teh.* I).

Le psautier et la Tora

Comme l'écrit André Chouraqui dans l'introduction à sa traduction des psaumes : « Les cinq livres des psaumes constituent le commentaire symphonique des cinq livres de la Tora ». Pour nous en convaincre, il nous suffit de regarder avec quel amour certains psaumes chantent la Tora : les Ps 1, 19, 119, en particulier, mais aussi d'autres

versets épars dans l'ensemble du psautier. C'est pourquoi nos maîtres ont médité les psaumes et nous ont enjoint de les prier pour faire jaillir de leurs mots et de leurs lettres la compréhension la plus profonde de ce qu'est fondamentalement la Tora au sens fort du terme : révélation de l'amour de Dieu pour son peuple, de la sagesse du plan de Dieu sur l'homme, « *Tora de l'Eternel parfaite, qui réconforte l'âme* » (Ps 19,8) qui inlassablement dans les psaumes devient objet d'amour : « *C'est pourquoi j'aime tes préceptes, plus que l'or ou le métal précieux* » (Ps 119,127)...

Pour la Gemara (B.B. 14b), dix hommes eurent leur part dans la composition des psaumes, qui comportent dix termes différents pour exprimer la louange de Dieu, mais David, le roi poète, ancêtre du Messie, en fut l'éditeur final (B.B. 15a). Il n'est pas dans notre propos ici de discuter de façon critique de telles affirmations, mais de percevoir la force suggestive de ces métaphores pour les générations de juifs dont la foi s'est nourrie des cinq livres des psaumes, afin que leur vie tout entière devienne prière. Nous nous bornerons à faire cette recherche dans le cadre des offices quotidiens et de ceux du shabbat, puis à travers quelques-unes des liturgies familiales.

I

Les psaumes dans les offices liturgiques

Rappelons que, dans le judaïsme, il y a trois offices chaque jour : matin, après-midi et soir. Le psalmiste ne dit-il pas : « *Quant à moi, je crie vers Dieu et l'Eternel me sauve, soir et matin et midi, je veux gémir et soupirer et Il entend ma voix* » (Ps 55,17-18). Chacun de ces offices possède une structure propre, un noyau invariable.

L'office du matin

Le plus caractéristique est l'office du matin, *Chaharit*, dont le mouvement a été comparé par nos maîtres à l'échelle de Jacob. La deuxième partie de l'office, le deuxième échelon, est appelé traditionnellement *Pessouké dé-Zimra*, c'est-à-dire « versets de psaumes, de cantiques ». Le mot *Zimra* signifie cantique, chant. On trouve la ra-

cine hébraïque *ZMR* dans le Ps 47, 8, *Zamerou maskil*, difficilement traduisible ; la Vulgate l'a rendu par : *Psallite sapienter*, traduit par : « Psalmodiez avec sagesse », c'est-à-dire en comprenant ce que l'on dit, en appliquant son attention, en goûtant les paroles.

Cette partie comprend uniquement des psaumes ou des enchaînements de versets de psaumes et de quelques autres livres bibliques, tous orientés vers la louange de Dieu. Cela répond à une exigence formulée par la Gemara : « L'homme doit toujours chanter la louange de Dieu avant de prier » (*Ber.* 32a). Le terme « prier » est employé ici dans le sens spécifique qui désigne l'acte de dire la « Prière des dix-huit bénédictions », la prière par excellence, *Amida*, qui constitue le quatrième échelon, le point culminant de l'office du matin, dite debout et en silence.

Les principaux psaumes lus intégralement sont :

– le Ps 100, *Mizmor le-todah*, cantique d'action de grâces. A l'occasion de ce psaume, on a pu dire que, même aux jours du messie, quand seront annulées toutes les supplications et les demandes, seule subsistera l'action de grâces (*Vayikra rabba*, 9) ;

– le Ps 145, appelé *Ashré*, « heureux » (précédé en fait de Ps 84,5 et 144,15), seul psaume dont le titre est *Tehila le-David*, « louange de David » (*Tehilim*, le pluriel de *Tehila*, désigne l'ensemble des 150 psaumes). Il est chanté aux trois offices quotidiens tous les jours de l'année. La Gemara le prescrit en disant de façon imagée : « Celui qui récite ce psaume trois fois par jour est assuré d'avoir sa part au monde futur ». Ce beau psaume alphabétique proclame, peut-être mieux que tout autre, la grandeur inégalée du Dieu créateur et aussi sa miséricorde infinie qui le rend proche de tous ceux qui le recherchent. On comprend alors l'image du Talmud : quiconque médite cette Parole, s'en imprègne et s'en nourrit, perçoit dans ce monde le vrai bonheur, *Ashré*. Il goûte ici-bas à la béatitude éternelle du monde à venir ;

– les psaumes 146 à 150, qui marquent la fin du psautier, psaumes de *Hallelouya*, qui se terminent par le grand hymne symphonique qu'est le psaume 150, en jubilation d'espérance : « *Toute âme louera Dieu, hallelouya !* ».

Pour introduire toute cette partie de l'office des *Pessouké dé-Zimra*, les maîtres, à l'époque des *Geonim* vers le IXe siècle, ont composé une magnifique bénédiction :

> « Béni soit Celui qui a parlé et le monde fut. Béni soit-Il. Béni soit l'auteur du Commencement. Béni soit-Il. Béni soit Celui qui décrète et exécute. Béni soit-Il. Béni soit Celui qui étend sa miséricorde sur la terre. Béni soit Celui qui fait miséricorde à ses créatures... Béni soit Celui qui vit éternellement et qui subsiste à tout jamais. Béni soit Celui qui rachète et qui sauve... Béni sois-tu, Eternel notre Dieu, Roi du monde, Dieu Père miséricordieux, célébré par la bouche de ton peuple... Béni sois-tu, Eternel Roi, célébré par des louanges. »

Dans ce texte, ils affirment par une percutante série de verbes l'essentiel de la théologie biblique et juive : Dieu crée, Dieu se révèle et prescrit par sa Parole, Dieu sauve. Affirmation chantée par les psaumes sur le mode mystique et poétique. Le nombre total des mots du texte, en hébreu bien entendu, est de 87, ce qui s'écrit – chaque lettre de l'alphabet ayant une valeur numérique – *PaZ*, formant ainsi un mot qui signifie « or fin ». On voit la fulgurance du symbole. Le Dieu de la Bible, le Dieu chanté par David dans les psaumes, le Dieu que nous invoquons comme Roi et comme Père, est la lumière la plus précieuse qui éclaire toute notre vie et que nous ne pourrons jamais posséder totalement.

Pour conclure cette seconde partie de l'office, ces mêmes rabbins ont écrit une autre bénédiction qui commence par : « Que ton Nom soit glorifié à jamais... » et qui n'égrène pas moins de quinze verbes hébraïques différents pour dire la louange et l'adoration dues à Dieu.

Les psaumes du shabbat

Le shabbat, sont insérés dans cette partie des *Pessouké dé-Zimra* une quinzaine de psaumes supplémentaires choisis parce qu'ils chantent la Création du monde, l'élection d'Israël et le don de la Tora, ainsi que la gloire du Règne de Dieu à venir. Le shabbat est en effet ce jour béni et sanctifié comme mémorial de la Création et de la Sortie d'Egypte. Or, on le sait, la Sortie d'Egypte, cet événement fondateur pour Israël, ne prend tout son sens que par l'événement du Sinaï, du don de la Tora. Le shabbat, où, selon la tradition, Dieu nous accorde une âme supplémentaire pour nous permettre de vivre dans la plénitude, est jour de délices, avant-goût du monde à venir.

Déjà à l'entrée du shabbat, le vendredi soir, avant et après le *Lekha-Dodi*, l'hymne d'accueil de la fiancée Shabbat, on chante ces « psaumes royaux » (95 à 98, 92 et 93), que l'on répète en partie dans les *Pessouké dé-Zimra* du samedi matin, et auxquels on ajoute en particulier les psaumes 19 et 136. Ce dernier, où l'on répète 25 fois : *« Car sa grâce est éternelle »*, est appelé par la tradition le « Grand Hallel » : il chante la gloire de Dieu, créateur du monde, sauveur d'Israël et protecteur de tout être vivant.

On voit avec quelle attention les rabbins ont choisi les psaumes de façon à véritablement donner le ton exact de l'office. Dans l'office du matin, les *Pessouké dé-Zimra* sont considérés comme un moyen de « purification du cœur », préparation aux deux échelons suivants de l'office : la *Kiriat Chema*, récitation de la profession de foi juive, le *Chema Israël* (Deutéronome, 6,4-9), précédée et suivie de ses bénédictions ; puis la *Amida*, la « prière par excellence ». Conscient que les mots de la prière, même si celle-ci est lecture d'un texte fixé à l'avance, ne prennent force et sens que si Dieu nous aide à entrer dans cette prière, la *Amida* est introduite par le verset 17 du Ps 51 : *« Seigneur, ouvre mes lèvres et ma bouche dira ta louange »* et sa méditation conclusive s'achève par le verset 15 du Ps 19 : *« Que les paroles de ma bouche et la méditation de mon cœur soient selon ta Volonté, ô Seigneur, mon rocher et mon Rédempteur »*.

Après la *Amida*, l'office du matin continue par les « supplications » du *Tahanoun* (plus développé le lundi et le jeudi, et ne se disant pas le shabbat) et par la *Kiriat haTora*, la « sortie » du *Sefer Tora* et sa lecture, le shabbat et les fêtes (ainsi que les lundis et les jeudis). Là aussi, des psaumes, des versets de psaumes et parfois d'autres livres de l'Ecriture ont été choisis comme exprimant de la façon la plus appropriée la quintessence de l'un et de l'autre de ces moments de l'office.

Je n'illustrerai ici cette affirmation que par quelques exemples :

– le *Tahanoun* comprend des supplications, des confessions, des demandes de pardon, dans la confiance exprimée en la pleine miséricorde de Dieu qui accueille le pécheur repentant. Les textes sont dits dans une attitude de contrition ; on lit en particulier le Ps 6, où le roi David, Israël, l'homme plongé dans la souffrance et la maladie, confessent leur épuisement intérieur et leur espérance dans « le *Seigneur qui entend la supplication et recueille sa prière* » (v. 10) ;

– la « sortie » et la lecture de la Tora sont un des moments les plus solennels de l'office. Les versets de psaumes qui y sont insérés chantent la Tora, « arbre de vie pour qui s'y attache ». On dit, par exemple, les versets 8 et 9 du Ps 19 : « *La Loi de l'Eternel est parfaite, elle restaure l'âme* », ou le verset 11 du Ps 29 : « *L'Eternel donne la force à son peuple, l'Eternel bénira son peuple par la paix* » – selon le Midrash, la force donnée par Dieu à Israël est la Tora, cette force de vie qui lui assure la paix éternelle. Dans certaines traditions, ce psaume 29 est chanté en entier lors de la procession du Sefer Tora ; il contient 18 fois le Nom de l'Eternel et, selon nos sages, évoque la théophanie du Sinaï et prophétise l'arrivée glorieuse du Roi Messie et du Règne de Dieu, le Roi éternel.

L'après-midi et le soir

L'office de l'après-midi, *Minha*, beaucoup plus court, débute toujours par le psaume 145 dont nous avons parlé plus haut. Il comprend essentiellement une *Amida*, suivie de prières finales, le *Alénou*. Le shabbat, on lit également dans la Tora.

L'office du soir, *Maariv* ou *Arbit*, qui suit souvent immédiatement celui de *Minha*, permet au juif de terminer sa journée comme il l'avait commencée, par la prière. Il s'ouvre sur cette invocation tirée des psaumes : « *Et Lui, plein de miséricorde, pardonne les fautes. Il ne consomme pas la destruction ; souvent Il retient sa colère. Il ne déchaîne pas son courroux. Seigneur, viens à notre secours ! Que le Roi nous exauce le jour où nous l'invoquons* » (Ps 78,38 et 20,10). Les autres étapes de cet office sont successivement la *Kiriat Chema* et la *Amida*. Comme les autres offices, il s'achève par le *Alénou*.

Je conclurai par une remarque empruntée à un livre du rabbin Salomon Freehof, un des maîtres du judaïsme contemporain, *The Small Sanctuary*. Il semble important de noter que les psaumes ou les versets de psaumes choisis par nos maîtres ne sont pas ceux, si nombreux et si beaux, qui expriment la misère, l'angoisse, la tristesse de l'homme, mais plutôt ceux qui encouragent l'homme confié à Dieu à surmonter les épreuves graves ou tragiques de l'existence. Il est caractéristique de l'esprit du judaïsme que les psaumes sélectionnés pour le Siddour, ce compagnon permanent des juifs à travers toutes les générations, aient été choisis pour les aider en n'importe quelle circonstance à trouver les raisons et le courage de rendre grâce à Dieu.

II

Les psaumes dans la liturgie familiale

La liturgie familiale, celle de chaque jour comme celle du shabbat et des fêtes ou des différentes étapes de la vie – la naissance, le mariage, la mort –, a une très grande importance dans le judaïsme. On a pu dire que la maison, et en particulier la table familiale, doivent être considérées comme un « petit sanctuaire ». Observances, bénédictions et prières permettent de sanctifier le quotidien. Le foyer familial est le lieu privilégié et premier où l'enfant juif prend conscience de son lien avec Dieu et avec son peuple. Il n'est pas étonnant alors que ce soit là que, dès l'aube de sa vie, la parole et le chant des psaumes nourrissent son cœur et son esprit.

En voici quelques exemples :

– au coucher, après le *Chema Israël*, « Ecoute Israël, l'Eternel est notre Dieu... », on apprend à l'enfant à dire, en français puis en hébreu : *« En ta main je remets mon esprit, tu me sauves, ô Dieu de vérité »* (Ps 31,6) ;

– avant de manger et de bénir Dieu pour le pain *« qu'il a fait sortir de la terre »* (Ps 104,14), il apprend à chanter : *« Tu ouvres ta main, tu rassasies toute créature selon ta volonté »* (Ps 104,28) et : *« Elevez les mains vers le sanctuaire et bénissez l'Eternel »* (Ps 134,2) ;

– après le repas, il entend sa famille chanter, et il chante, les actions de grâces, le *Birkat haMazon*, précédé, le shabbat, du Ps 126 : *« Quand l'Eternel ramena nos captifs à Sion, il nous semblait rêver... »*. Cette prière consiste en une quadruple bénédiction qui s'achève par quatre versets de psaumes ;

– au *Seder* de *Pessah*, il chante de toutes ses forces le refrain du Grand Hallel (Ps 136) : *Ki Leolam Hasdo, « Car sa grâce est éternelle »*. Il se familiarise progressivement avec les six psaumes du Hallel (113 à 118) ;

– à la circoncision, *Berith Mila*, le petit garçon de huit jours est accueilli pour entrer dans l'Alliance par le chant du verset : *« Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur »* (Ps 118,26). Les autres ver-

sets de psaumes choisis pour cette occasion évoquent l'Alliance de Dieu avec les patriarches (Ps 105,8-10) et les actions de grâces à rendre à Dieu pour avoir fait entrer l'enfant dans cette Alliance (Ps 118,1) ;

– au mariage (*Kiddoushin*, c'est-à-dire : sanctification), le fiancé est également accueilli par le verset : « *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* ». Au cours de la cérémonie, on ajoute souvent au cadre fixé un ou deux psaumes choisis par les fiancés ;

– la visite aux malades est une *Mitswa* (un commandement) très importante dans le judaïsme. On a coutume de lire certains psaumes avec les malades et pour eux – ainsi : « *L'Eternel est mon berger...* » (Ps 23) – et d'implorer l'amour de Dieu, qui agit avec nous comme un père ayant compassion de ses enfants (Ps 103) ;

– la mort est, bien entendu, un des moments essentiels où les proches du défunt s'unissent par la prière. De nombreux psaumes sont récités à cette occasion, spécialement durant les nuits de veille avant l'enterrement et pendant les sept jours de deuil qui suivent. Lors de l'enterrement, on avoue la fragilité de l'existence humaine : « *Tu réduis le faible mortel en poussière...* » (Ps 90,1-4) et : « *Le faible mortel, ses jours sont comme l'herbe...* » (Ps 103,15-17), puis on achève la cérémonie mortuaire en affirmant l'espérance que la mort est, pour le juif, la porte de la vie éternelle : « *Toutefois Dieu délivrera mon âme du Chéol* » (Ps 49,16). Surtout, on s'imprègne des fortes paroles du Ps 16,10-11 : « *Mon corps repose en sécurité, car Tu ne laisseras pas ton fidèle voir le néant ; Tu me feras connaître le chemin de vie, la plénitude des joies qu'on goûte en ta présence, les délices dont on jouit à ta droite, sans fin* ».

Sans avoir pu, dans le cadre de cet article, traiter de la liturgie des fêtes, spécialement celle des jours austères de Rosh Hashana et Yom Kippour, nous avons pu nous rendre compte du fait que la prière juive, synagogale et familiale, est habitée, inspirée, par la parole brûlante du psalmiste. Les prières de David résonnent dans nos synagogues comme dans nos maisons. Elles nous aident à nous élever vers Dieu, à renouveler notre engagement dans le peuple de l'Alliance.

Il convient encore d'aborder brièvement deux autres points : l'étude des psaumes et la prière privée.

III

L'étude et la prière privée

Il faut rappeler ici l'importance de l'étude pour nous, juifs. Etudier les textes sacrés est une *Mitzwa.* C'est même le commandement par excellence, a-t-on pu dire : un chemin privilégié pour comprendre quelle est la volonté de Dieu sur nous, comment lui répondre de façon toujours renouvelée dans la fidélité à sa Parole. En ce sens, l'étude, la méditation continue de la Parole, est prière. Or les psaumes ont de tous temps été pour nos pères source d'une attentive méditation.

Scruter les psaumes

Très souvent, un paragraphe du *Midrash Rabba* sur la Tora, sur un verset donné des cinq livres de Moïse, s'ouvre par un verset de psaume, comme si nos maîtres voulaient nous engager constamment dans un échange entre la Tora de Moïse et les psaumes de David, comme si les versets de psaumes pouvaient, mieux que tout autre texte biblique, nous amener à découvrir des sens cachés aux versets, aux mots et aux préceptes de la Tora.

Il existe également un midrash continu sur les psaumes, scrutant le texte de certains verset par verset. Ce *Midrash Tehilim*, ainsi qu'un grand nombre de commentaires plus modernes et de traductions commentées, atteste également la nécessité de l'étude des psaumes pour creuser l'exigence spirituelle qui est en eux.

La prière de chacun

Ce qui précède nous amène à concevoir sans difficulté que, dans tous les temps, des hommes et des femmes d'Israël firent de ces 150 psaumes le lieu privilégié de leur compagnonnage intime avec Dieu. Le Talmud nous dit qu'avant l'office public du matin, certains « anciens » priaient tout le psautier, ou, chaque jour, un de ses cinq livres. Actuellement encore dans l'édition des psautiers hébraïques, une division est faite, qui permet de prier le psautier en une semaine, en un mois...

Les *Hassidim*, ce mouvement mystique né au XVIII[e] siècle en Pologne, trouva dans les versets des psaumes les fondements de sa conception de l'union à Dieu dans la *Devékout*, la vie d'enthousiasme et de joie pour faire renaître, loin de l'austérité de certaines formes de l'étude du Talmud, souvent au milieu de la nature chantée par le psalmiste, une forme renouvelée de l'union à Dieu.

Voici cinquante ans à peine, dans les wagons blindés qui les menaient à Auschwitz, des hommes et des femmes refusaient de renier leur humanité en chantant par les psaumes leur fidélité à Dieu.

Qui d'entre nous enfin, juifs et chrétiens, n'a pas, des profondeurs de la douleur ou du sommet de la joie, au creux de la nuit dans une chambre obscure ou dans la radieuse lumière de midi devant l'immensité de l'horizon, éprouvé le besoin d'ouvrir son psautier et de crier vers Dieu avec les mots, passionnés et jamais usés, de David ?

Colette KESSLER

Francis HIGMAN

« Chantez au Seigneur nouveau cantique » Le Psautier de Genève au XVIe siècle

Achevé en 1561, le Psautier en français, voulu par Calvin et largement réalisé par Marot a connu un immense succès. La comparaison entre cette traduction versifiée et celle de la TOB parle d'elle-même. Cette poésie, qui amplifie le texte tout en lui restant fidèle, est transparente par sa simplicité. Son impact profond vient à la fois de la qualité des paroles et de la musique. Le livre deviendra le pivot de la spiritualité calviniste et huguenote, non que les traductions soient tirées vers une interprétation théologique, mais du fait de leur intégration dans la liturgie réformée et aussi des « arguments » qui précédaient parfois les textes. La multiplicité des mises en musique des psaumes durant le siècle qui suivit, est une manifestation de l'immense importance du livre, jusque chez des catholiques.*

---

* La numérotation des psaumes est, selon la tradition réformée, celle de la Bible hébraïque.

QUAND Jean Calvin s'est définitivement installé à Genève en 1541, il a produit coup sur coup trois documents qui allaient structurer pendant plus de deux siècles l'Eglise réformée, en France aussi bien qu'en Suisse romande (sans parler de leur considérable influence internationale) : les *Ordonnances ecclésiastiques* qui définissent l'organisation de l'Eglise ; le *Catéchisme* pour la formation des jeunes ; et *La Forme des prières et chants ecclésiastiques*. Cette dernière publication donne la liturgie du culte dominical, de la Cène, du baptême, du mariage, de la visitation des malades ; la plus importante partie du texte présente 33 psaumes en versification strophique par Clément Marot, accompagnés de mélodies appropriées à chaque structure strophique utilisée.

Les psaumes mis en vers

Le célèbre poète de cour n'avait pas prévu l'orientation qu'allaient prendre ses traductions versifiées des psaumes. Le premier échantillon, une versification du Ps. 6, paraît comme annexe au *Miroir de l'âme pécheresse* de Marguerite de Navarre dans une édition de 1533. Marot a continué son travail pendant son exil à Ferrare et ailleurs, pour arriver à une collection de treize pièces en 1539[1]. C'est alors que Calvin, pasteur à Strasbourg après l'échec de son premier séjour à Genève, prend l'occasion de doter sa petite paroisse de réfugiés francophones d'un recueil de chants qui serait l'équivalent des cantiques de l'Eglise allemande luthérienne. Mais, au lieu de composer des poésies originales pour le culte, il se restreint soigneusement aux versifications de textes bibliques : psaumes, oraison dominicale, décalogue, Credo. Les *Aucuns Pseaumes et cantiques mys en chant* (1539)[2], avec les treize versifications de Marot et six de Calvin luimême, sont ainsi la première application « liturgique » des psaumes traduits et versifiés.

---

1. Déjà en 1537 le projet d'ordonnances ecclésiastiques soumis par Calvin et Farel au Conseil de Genève préconisait le chant des psaumes au culte ; mais les textes faisaient défaut.

2. Strasbourg, J. Knobloch jun.

Avant sa mort en 1544, Marot avait versifié environ 50 des 150 psaumes. Ceux-ci étaient disponibles – maintenant séparés des textes liturgiques de *La Forme des prières* – en de multiples éditions, avec ou sans musique. Les *Cinquante-deux Psaumes* constituaient ainsi une partie essentielle de la dévotion réformée. Théodore de Bèze, arrivé à Genève en 1549, a entrepris, à la demande de Calvin, de continuer les versifications : *Octante-trois Psaumes*, en 1551, *Octante-neuf* en 1557 ; et finalement, en 1561, le *Psautier de David* était achevé, avec ses 150 psaumes, chacun accompagné de sa mélodie. La variété strophique des psaumes fait qu'il est rare qu'une mélodie puisse servir à plus d'un psaume (très exactement il y a 125 mélodies pour 152 textes).[3]

L'ensemble ainsi constitué a connu un succès immédiat (au moins 30 000 exemplaires produits à Genève en 1562) et durable : avec quelques modifications et modernisations de la langue, le *Psautier* est resté l'unique recueil de chants d'Eglise dans certaines Eglises réformées jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, et bon nombre des psaumes et des mélodies figurent encore aujourd'hui dans les recueils de chants de l'Eglise réformée.

La prière et le chant

Dans sa préface à *La Forme des prières*,[4] Calvin parle des différentes manières de prier Dieu, dont le chant des psaumes :

> « Quant est des prières publiques, il y en a deux especes. Les unes se font par simple parolle : les aultres avecque chant » (fol. a 4v).

---

3. Sur toute l'histoire du **Psautier** de Genève, on consultera la collection monumentale de documents réunie par Pierre PIDOUX dans **Le Psautier huguenot** (2 vol., Bâle, Baerenreiter, 1962). Une présentation succincte dans Gérard MORISSE, « Le Psautier de 1562 », dans **Psaume** 5, 1991, pp. 106-124. Le texte du psautier dans **Les Psaumes en vers français avec leurs mélodies. Fac-simile de l'édition genevoise de Michel Blanchier, 1562,** éd. Pierre Pidoux, Genève, Droz, 1986.

4. **La Forme des prieres et chantz ecclesiastiques, avec la maniere d'administrer les Sacremens, et consacrer le Mariage : selon la coustume de l'Eglise ancienne,** Genève, Jean Girard, 1542 : cité ici d'après l'édition fac-simile, avec notice par Pierre Pidoux, Bâle, Baerenreiter, 1959.

Dans la préface de l'édition des psaumes de 1543, légèrement amplifiée, il s'étend plus longuement sur la place de la musique dans le culte. Selon une longue tradition qui remonte au moins jusqu'à Platon, une des forces les plus puissantes pour influencer l'âme est l'effet conjoint des mots et de la musique. Notons les expressions dont il se sert :

> « Or entre les autres choses qui sont propres pour recreer l'homme et luy donner volupté, la Musique est, ou la premiere, ou l'une des principales : et nous faut estimer que c'est un don de Dieu deputé à cest usage... A grand peine y a il en ce monde qui puisse plus à tourner ou flechir çà et là les meurs des hommes, comme Plato l'a prudemment consideré. Et de fait, nous experimentons qu'elle ha une vertu secrete et quasi incredible à emouvoir les cueurs en une sorte, ou en l'autre... Il est vray que toute parole mauvaise (comme dit sainct Paul) pervertit les bonnes meurs : mais quand la melodie est avec, cela transperce beaucoup plus fort le cueur et entre au dedans : tellement que comme par un entonnoir le vin est jeté dedans le vaisseau, aussi le venin et la corruption est distillée jusques au profond du cueur, par la melodie. Or qu'est il donc question de faire ? c'est d'avoir chansons non seulement honestes, mais aussi sainctes, lesquelles nous soyent come aiguillons pour nous inciter à prier et louer Dieu, à mediter ses œuvres, à fin de l'aimer, craindre, honorer et glorifier »[5].

La musique a donc un étonnant pouvoir d'émouvoir l'âme, soit en bien, soit en mal. Calvin identifie les psaumes comme le summum de la poésie « positive », divine : ils sont en même temps chant et prière, et seront chantés à l'église par tous, hommes, femmes et petits enfants, « afin que cela soit comme une meditation pour s'associer à la compagnie des Anges » :

> « Nous cognoissons par experience, que le chant ha grand force et vigueur d'emouvoir et enflammer le cueur des hommes, pour invoquer et louer Dieu d'un zele plus vehement et ardent. Il y a tousjours à regarder, que le chant ne soit pas leger et volage :

---

5. Cité ici d'après l'édition de Michel Blanchier, 1562, fol.* 7r-v.

mais ait pois et majesté, comme dit sainct Augustin. Et ainsi, qu'il y ait grande difference entre la musique qu'on fait pour resjouir les hommes à table et en leur maison : et entre les Pseaumes, qui se chantent en l'Eglise, en la presence de Dieu et de ses Anges » (fol.* 6v).

Dès le début de la réforme genevoise, donc, le chant des psaumes a formé un élément central de la liturgie de l'Eglise. Mais à quoi ressemblent ces textes ?

I

Les traductions : de Marot à la TOB

Voici quelques échantillons de la version Marot/Bèze des psaumes, avec, à droite, la traduction de la TOB (*Traduction œcuménique de la Bible*). Nous avons choisi trois textes de Marot ; quelques remarques essayent de faire ressortir les caractéristiques de cette poésie.

Le psaume 23

Mon Dieu me paist sous sa puissance haute (1) : *C'est mon berger, de rien je n'auray faute :* *En tect (2) bien seur, joignant les beaux herbages* *Coucher me fait, me meine aux clairs rivages,* *Traite ma vie en douceur treshumaine :* *Et pour son Nom, par droits sentiers me meine.*	*Le Seigneur est mon berger,* *je ne manque de rien.* *Sur de frais herbages il me fait coucher ;* *près des eaux du repos il me mène,* *il me ranime.* *Il me conduit par les bons sentiers,* *pour l'honneur de son nom.*
Si seurement que quand au val viendroye *D'ombre de mort, rien de mal ne craindroye.* *Car avec moy tu es à chacune heure (3) :* *Puis ta houlette et conduite m'asseure.* *Tu enrichis de vivres necessaires (4)* *Ma table, aux yeux de tous mes adversaires.*	*Même si je marche dans un ravin* *d'ombre et de mort,* *je ne crains aucun mal, car tu es avec moi ;* *ton bâton, ton appui, voilà qui me rassure.* *Devant moi tu dresses une table,* *face à mes adversaires.*

Tu oings mon chef d'huiles et senteurs bonnes,
Et jusqu'aux bords pleine tasse me donnes :
Voire et feras que ceste faveur tiene :
Tant que vivray (5) compagnie me tiene :
Si que tousjours (6) de faire ay esperance
En la maison du Seigneur demeurance.

Tu parfumes d'huile ma tête,
ma coupe est enivrante.
Oui, bonheur et fidélité me poursuivent
tous les jours de ma vie,
et je reviendrai à la maison du Seigneur,
pour de longs jours.

Il y a peu de choses à commenter ici : on notera la fidélité de la transposition des images de l'original (le berger, les frais herbages, le ravin d'ombre et de mort, la table dressée). Le poète est obligé d'amplifier parfois le texte de quelques mots pour les besoins du rythme, mais il le fait en restant fidèle à la pensée de l'original. Surtout, dans tous ces extraits, on notera la *simplicité* du vocabulaire : tout le contraire de la poésie « élitiste » de la Pléïade qui dominait la poésie française de l'époque, c'est ici une poésie pour tout le monde, « tant hommes que femmes et petits enfans » (préface du *Psautier*).

1. *puissance haute* est un exemple de cette augmentation, amplement justifiée par d'autres textes des psaumes.
2. *tect* : lieu protégé.
3. *à chacune heure* : encore une augmentation, qui souligne le sens de la présence permanente de Dieu implicite dans l'original.
4. *Tu enrichis de vivres necessaires...* : développement utile de l'ellipse hébreu : *Tu dresses*. Est-il fantaisiste de voir dans le *necessaires* la méfiance « calviniste » envers l'excès ?
5. *Tant que vivray* : écho d'une des chansons les plus populaires de Marot : « Tant que vivray en aage florissant... ». Pour nous rappeler que les psaumes ne sont pas conçus comme chant d'église écarté de la vie de tous les jours, mais sont en même temps liturgiques et quotidiens.
6. *tousjours* : extension du sens du *de longs jours* de l'hébreu ; c'est la lecture de toutes les confessions chrétiennes.

Le psaume 33 (première strophe)

Reveillez-vous, chacun fidele,
Menez en Dieu joye orendroit ;
Louange est tres-seante et belle
En la bouche de l'homme droit.
Sur la douce harpe,
Pendue en escharpe,
Le Seigneur louez :
De lucs, d'espinettes,
Sainctes chansonnettes
A son nom jouez.

Justes, acclamez le Seigneur !
La louange convient aux hommes droits.
Rendez grâce au Seigneur sur la cithare ;
Chantez pour lui un chant nouveau,
jouez de votre mieux pendant l'ovation.

Ce court extrait exemplifie plusieurs qualités « marotiques » :

– la structure strophique est élaborée (c'est une des strophes les plus complexes de tout le *Psautier*) ;

– l'amplification du texte (les deux premières lignes du texte biblique donnent chacune un couplet chez Marot) reste fidèle à la technique de la poésie hébraïque (chaque idée est exprimée deux fois) ;

– *pendue en escharpe* : noter le côté visuel qu'ajoute Marot à l'image ;

– Marot prend l'occasion, dans la dernière répétition (trois derniers vers), d'introduire la mention d'instruments parfaitement anachroniques (luth, épinette) qui parle aux gens de son époque ; et les « chansonnettes » renforcent encore le rapport entre musique sacrée et musique profane.

Pour toutes ces raisons, ce psaume a été particulièrement apprécié par les musiciens : il existe, sur la très belle mélodie de l'original, une variété remarquable d'harmonisations différentes.

Le psaume 130

Du fons de ma pensée,
Au fons de tous ennuis,
A toy s'est adressée
Ma clameur jours et nuits :
Entens ma voix plaintive,
Seigneur il est saison ;
Ton aureille ententive
Soit à mon oraison.

Des profondeurs je t'appelle, Seigneur :
Seigneur, entends ma voix ;
que tes oreilles soient attentives
à ma voix suppliante !

Si ta rigueur expresse
En nos pechez tu tiens,
Seigneur, Seigneur, qui est-ce
Qui demourra des tiens ?
Or n'es-tu point severe,
Mais propice à merci :
C'est pourquoy on revere
Toy, et la Loy aussi.

Si tu retiens les fautes, Seigneur !
Seigneur, qui subsistera ?
Mais tu disposes du pardon
et l'on te craindra.

En Dieu je me console,
Mon ame s'y attend,
En sa ferme parole
Tout mon espoir s'estend.
Mon ame à Dieu regarde
Matin et sans sejour,
Plus matin que la garde
Assise au poinct du jour.

J'attends le Seigneur,
j'attends de toute mon âme
et j'espère en sa parole.
Mon âme désire le Seigneur,
plus que la garde ne désire le matin,
plus que la garde le matin.

Qu'Israel en Dieu fonde
Hardiment son appuy :
Car en Dieu grace abonde,
Et secours est en luy.
C'est celuy qui sans doute
Israel jettera
Hors d'iniquité toute,
Et le rachetera.

Israël, mets ton espoir dans le Seigneur,
car le Seigneur dispose de la grâce
et, avec largesse, du rachat.
C'est lui qui rachète Israël
de toutes ses fautes.

De nouveau dans ce *De Profundis* Marot a développé le texte de l'original : les quatre lignes du début dans la *TOB* deviennent huit vers chez Marot. Le développement se fait par répétition (vers 1 et 2 par exemple) et par explicitation de ce qui est implicite dans l'hébreu (*jours et nuits, il est saison*) ; mais la fidélité de la traduction est remarquable (répétition de *Seigneur* à la deuxième strophe). Si le poète français brode (*et ta Loy aussi* n'est pas dans le texte hébreu), il le fait parfaitement dans l'esprit du psautier. Encore une fois Marot visualise son image : la garde est *assise* au point du jour.

Si on compare cette poésie à celle, disons, de Ronsard dans ses *Hymnes* (1555), on constate que la poésie du *Psautier* semble bien pauvre à côté des richesses verbales, imagées, mythologiques, de la Pléïade. La poésie de la Pléïade est en quelque sorte un but en soi : nous admirons le texte lui-même. Dans le *Psautier*, au contraire, le fidèle ne doit pas s'attarder à regarder les beautés des vers en soi : le lecteur doit contempler, *à travers* le texte, la gloire de Dieu. Le vocabulaire ne sera donc jamais obscur ou érudit, les rythmes seront

saisissables sans difficulté. C'est pour cela que je parle du *Psautier* comme d'une poésie *transparente*.[6]

Et surtout, il faut se rappeler que ces vers étaient destinés à être chantés ; et que c'est dans l'impact conjugué des paroles et de la musique que réside la force du psaume. Nous reproduisons (p. 34) la présentation des psaumes dans la plupart des éditions du XVI[e] siècle : on y voit bien la symbiose des paroles et de la mélodie (fig. 1).

II

Poésie, musique et spiritualité

A l'église, donc, les psaumes seront chantés à l'unisson, sans accompagnement. L'effet, grave, austère, peut être très émouvant. Théodore de Bèze rappellera plus tard, dans l'argument du Ps. 91[7] : « J'ay souvenance que ce Pseaulme fut le premier lequel j'oui chanter en l'assemblée des Chrestiens la premiere fois que je m'y trouvay : et puis dire que je me senti tellement resjoui de l'ouir chanter à ceste bonne rencontre, que depuis je l'ay tousjours porté comme engravé en mon cœur ».

Les psaumes et la spiritualité calviniste

Ces psaumes deviendront le pivot de la spiritualité calviniste – et huguenote – en toute circonstance. Ils réconforteront les petites communautés qui se réunissent en secret pendant les années 1550, quand le culte public était interdit. Lorsque l'afflux des convertis augmente à la fin de cette décennie, ils deviendront le cri de ralliement des foules qui se manifestent en public : au Pré-aux-Clercs, à Paris, du 13 au 16 mai 1559, « quatre mille huguenots se réunirent chaque

---

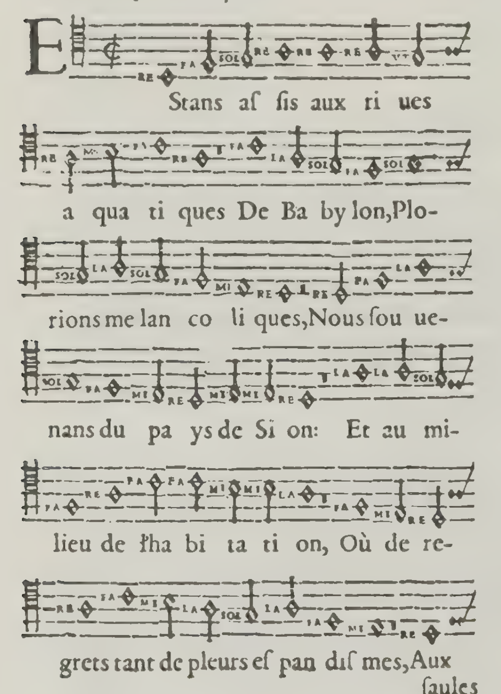
6. Voir mon chapitre « Ronsard's political and polemical poetry » dans T.C. CAVE (éd.), **Ronsard the Poet,** Londres, Methuen, 1973, pp. 241-285.

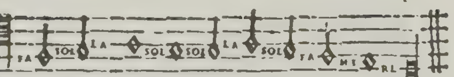
7. **Les Pseaumes de David et les cantiques de la Bible, avec les argumens et la paraphrase de Theodore de Besze,** Genève, J. Berjon, 1581.

PSEAVME CXXXVII.

CL. MA.

C'eſt le Cantique des Preſtres, Leuites, & Chantres ſacrez de Ieruſalem, captifs en Babylone.





ſaules verds nos harpes nous pendiſmes.

Lors ceux qui là captifs nous emmenerent,
De les ſonner fort nous importunerent,
Et de Sion les chanſons reciter:
Las, diſmes-nous, qui pourroit inciter
Nos triſtes cœurs à chanter la louange
De noſtre Dieu en vne terre eſtrange?

Or toutesfois puiſſe oublier ma dextre
L'art de harper, auant qu'on te voye eſtre,
Ieruſalem, hors de mon ſouuenir.
Ma langue puiſſe à mon palais tenir,
Si ie t'oublie, & ſi iamais ay ioye,
Tant que premier ta deliurance i'oye.

Mais donc, Seigneur, en ta memoire imprime
Les fils d'Edom, qui ſur Ieroſolyme
Crioyent au iour que lon la deſtruiſoit,
Souuiene-toy que chacun d'eux diſoit,
A ſac, à ſac, qu'elle ſoit embraſee,
Et iuſqu'au pied des fondemens raſee.

Auſſi feras, Babylon, miſe en cendre:
Et tres-heureux qui te ſaura bien rendre
Le mal dõt trop de pres nous viẽs toucher:
Heureux celuy qui viendra arracher

Le « Psautier de Genève », 1562. Le psaume 137.

soir pour se promener en chantant des psaumes, avec à leur tête le roi de Navarre et sous la protection de gentilshommes et de leurs gens ».[8] Avant le Colloque de Poissy, Bèze prêchera devant la Reine-Mère et le Roi, avec chant des psaumes. Ecoutez Claude Haton, curé de Provins qui observe d'un œil hostile l'évolution des choses :

> « Ilz avoient faict venir de Genefve une grande quantité de livres, pensant qu'en leurs livres fust toute la science du monde... [et] grand aultre nombre de petitz livretz, comme les psalmes maroticques et beziens, qu'ilz appelloient les psalmes de David, traduictz en langue françoise par Clement Marot et ledit Theodore de Beze, mis en chant de musicque pour une partie seullement... tous bien reliez en peau de veau rouge et noire, les aulcuns bien dorez, desquelz ils feirent presens aux princes et princesses de la court, jusques à la personne du roy... Il passa par la ville de Provins quatre charrettées pleines desditz livres »[9].

Le *Psautier* devenait ainsi un des moyens les plus puissants pour communiquer l'essentiel de la spiritualité réformée. Et aussi chant de guerre des troupes huguenotes, qui chantaient : « *Or peut bien dire Israël maintenant* » (Ps. 124) en s'avançant à la bataille.

La censure et la théologie

Avant d'aborder la question plus large du développement musical du *Psautier*, arrêtons-nous à une question qui doit se poser. D'une part, nous avons noté dans l'étude des extraits du psautier qu'il n'y a aucune intervention « doctrinale » qui détournerait l'original dans une direction ouvertement réformée (et la même chose est vraie pour la totalité des traductions) ; d'autre part, nous venons de parler des psaumes comme « pivot de la spiritualité *calviniste* ». Pourquoi pas de toutes les confessions ? Pour une réponse, il faut un détour dans les chemins de la censure.

---

8. Emile-G. LEONARD, **Histoire générale du protestantisme**, vol. 2 : **L'Etablissement (1564-1700)**, Paris, PUF, 2e éd., 1982, p. 98.

9. Cité d'après G. MORISSE, « Le Psautier de 1562 », p. 114.

Depuis 1543, les *Pseaumes de Cl. Marot* figuraient parmi les livres condamnés par la Faculté de théologie de l'Université de Paris[10]. Il semble que la condamnation ne se basait pas tant sur le contenu du texte en soi que sur le fait qu'il faisait partie intégrante de la liturgie réformée et servait dans le culte genevois. La condamnation, officialisée en 1545 par édit du parlement de Paris, n'a en fait pas empêché le texte de Marot de paraître à un rythme remarquable : j'en ai compté trente éditions, parisiennes pour la plupart, entre 1545 et 1550 (c'est le seul cas où une condamnation d'un livre a été ignorée de la sorte). Ces éditions paraissaient pour la plupart comme faisant partie des *Œuvres* de Marot, et elles étaient normalement sans musique. Autre chose étaient les éditions avec mélodie, destinées donc au culte. Celles-là ne paraissaient pas à Paris !

D'ailleurs, le texte du *Psautier* de Genève commençait à s'orner d'« *arguments* » en tête de chaque psaume, quelques phrases pour orienter et aider le lecteur. Certains de ces arguments (comme par exemple celui du Ps 137, que nous avons reproduit), sont innocents. Mais dans d'autres cas les arguments donnent une interprétation clairement réformée du psaume. Par exemple, sur le Psaume 16, nous lisons (dans l'édition de Michel Blanchier, 1562) : « David demande secours à Dieu, allegant sa foy *et non point ses œuvres, lesquelles il confesse n'estre rien quant à Dieu.* Puis proteste qu'il a en horreur toute *idolatrie*, et prend Dieu pour son tout... » Ces expressions que nous avons mises en italiques sont une prise de position « calviniste » dans la lecture du texte de David.

Le Psautier et les musiciens

Mais il y avait une autre extension du psautier et de sa musique, et ici nous retrouverons une distribution des psaumes dans toutes les

---

10. Voir F.M. HIGMAN, **Censorship and the Sorbonne. A bibliographical study of books in French censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551**, Genève, Droz, 1979, notamment pp. 108-109 ; **Index de l'Université de Paris**, éd. J.-M. de BUJANDA, J.K. FARGE et F.M. HIGMAN, Sherbrooke, Centre d'Etudes de la Renaissance, 1985, pp. 421-425.

confessions. Calvin voyait dans les psaumes non seulement le pivot du culte public réformé, mais aussi un substitut approprié pour les chansons « lascives et dissolues » de l'époque :

> « L'usage de la chantrerie s'estende plus loin. C'est que mesme par les maisons et par les champs ce nous soit une incitation et comme un organe à louer Dieu, et elever nos cueurs à luy pour nous consoler, en meditant sa vertu, bonté, sagesse et justice : ce qui est plus necessaire qu'on ne sauroit dire... Nostre Seigneur, pour nous distraire et retirer des allichemens de la chair et du monde, nous presente tous moyens qu'il est possible, à fin de nous occuper en ceste joye spirituelle laquelle il nous recommande tant... ».[11]

Dans ces expressions de consolation et de joie, les stricts principes du chant d'église n'ont plus cours : l'harmonie est permise, même à l'intérieur de la Genève « calviniste » – en gardant, toutefois, le principe de la compréhensibilité des paroles. Plutôt que la polyphonie compliquée où chaque voix prononce les mêmes mots, mais à des moments différents, l'harmonisation des psaumes genevois sera le plus souvent « note contre note » (toutes les voix prononcent les mêmes mots en même temps).

C'est ainsi que, dès les années 1540, les musiciens se mettaient à harmoniser les mélodies du *Psautier*. Pierre Certon et Antoine de Mornable fournissent des accompagnements au luth. Louis Bourgeois, compositeur de nombreuses mélodies pour les psaumes, créera plusieurs séries d'harmonisations à quatre voix. Dans la préface aux *Pseaulmes cinquante de David*,[12] il dit :

> « J'ay pensé que je ne pourroys faire chose meilleure, ne plus agreable à ceulx qui prennent plaisir à louer Dieu de voix et pensée (jouxte le dire de l'Apostre) que conformer au subject, et chant commun desdictz Pseaulmes trois parties concordantes opposant note contre note... J'ose bien affermer (amy trescher) que

---

11. Préface du **Psautier**, fols. * 6v-7r dans l'édition de Blanchier, 1562 ; texte de 1543.

12. **Pseaulmes cinquante de David roy et prophete, traduictz en vers françois par Clement Marot, et mis en musique par Loys Bourgeois à quatre parties, à voix de contrepoinct egal consonante au verbe,** Lyon, Godefroy et Marcelin Beringen, 1547.

les maistres Musiciens mesmes, ceulx qui vouldront juger à la verité, ne mespriseront point nostre labeur, et que les oreilles repurgées y prendront delectation non petite, joinct qu'avec tout cecy telle Musique est coustumierement appropriée à tous instruments ».

Bourgeois a publié une seconde collection la même année, contenant *24 Pseaulmes* « en diversité de musique : à sçavoir, familiere, ou vaudeville : aultres plus musicales : et aultres à voix pareilles, bien convenable aux instrumentz » ; il les décrit comme étant « ... un peu mieulx en liberté, respondant toutesfois (tant qu'il est possible) à la gravité de la chose saincte ».

Et puis c'est la ruée sur cette nouvelle forme de musique. Clément Janequin, Roland de Lassus, Adrien Le Roy, Pierre de Manchicourt, Pierre Colin, Simon Gorlier, Jean Caulery, Gregoire Brayssing, Guillaume Morlaye, Jean Louys, Jacques Arcadelt, Barthélemy Le Bel, Philibert Jambe de Fer, Mitantier, V. Soyhier, L. Gendre, Claudin de Sermisy, Maillard, Michel Ferrier, Richard Crassot, Hugues Sureau, Pierre Santerre, Noe Faignient, Jean Servin, Severin Cornet, Jean de Maletty, Flores, Stefano Felis, Giovanni Macque, Sabin, Ippolito Baccusi : voilà une liste [13] des compositeurs qui se sont essayés, les uns à une ou deux versifications, les autres à l'intégralité des psaumes. Claude Goudimel a harmonisé le *Psautier* intégralement deux fois et a créé des motets à base des mélodies pour bon nombre des psaumes en une troisième série. Claude Le Jeune a créé une série à quatre voix, une autre à trois.

Bien de ces compositeurs n'étaient naturellement pas calvinistes ; les catholiques, tels André Pevernage, organiste d'Anvers, s'y sont également associés[14]. Le *Psautier* en devient un fait *culturel* français, exerçant une influence plus généralisée sur l'évolution de la poésie dévotionnelle et de la musique chantée vers la fin du XVIe siècle :

---

13. Basée sur **Le Psautier huguenot** de Pierre Pidoux.

14. Il est à noter que les musiciens, dans toutes les confessions, semblent avoir été relativement à l'abri des luttes religieuses : depuis William Byrd jusqu'à Johann Sebastian Bach, ils jouissaient d'une liberté remarquable.

voir les créations de l'Académie de Baïf, par exemple, ou la mise en musique des *Octonaires* d'Antoine La Roche-Chandieu par Paschal de l'Estocart, ou les psaumes versifiés de Philippe Desportes[15]. C'est là, dans ce contexte social et non confessionnel, que les catholiques français reprennent à leur compte le *Psautier* de Marot et de Bèze.

Il est même curieux de constater qu'au début du XVIIe siècle ce brassage culturel autour des psaumes produit une sorte de chassé-croisé esthétique. Tandis que des compositeurs catholiques comme G. Chastillon de la Tour ou Signac, adoptent un style très dénué pour leurs harmonisations des psaumes de Desportes, Jan Sweelinck, calviniste hollandais, crée des feux d'artifice polyphoniques sur certaines mélodies du *Psautier* de Genève.

Ce qui ressort de cet engouement pour le chant des psaumes à la fin du XVIe siècle, c'est l'immense variété des « usages » du *Psautier*, depuis la prière chantée à l'église jusqu'à la piété personnelle en famille et à la concurrence avec la chanson profane. Le *Psautier de David* a fortement contribué à la spiritualité de la France du XVIe siècle finissant et à la liturgie des Eglises réformées jusqu'à nos jours.

Francis HIGMAN

---

15. Sur l'Académie de Baïf, voir Frances YATES, **The French Academies of the Sixteenth Century**, Londres, Warburg Institute, 1947. Le texte des **Octonaires sur la vanité et inconstance du monde** d'Antoine de la Roche-Chandieu a été édité par Françoise Bonali-Fiquet (Genève, Droz, 1979) et la musique de Paschal de l'Estocart par Henri Expert dans la série **Monuments de la musique au temps de la Renaissance** (Paris, Senart, 1929).

Raymond-Jacques TOURNAY

A propos du « Psautier de Jérusalem »

Traducteur des psaumes dans la Bible de Jérusalem *et artisan principal du célèbre* Psautier *qui en fut tiré, le P. Tournay a récemment édité le nouveau* Psautier de Jérusalem. *Le* Psautier œcuménique *qui s'était largement imposé entre temps a fait l'objet de nombreuses critiques dont on marque ici la pertinence : il s'agit de défauts littéraires et poétiques, mais aussi d'interprétations contestables de nombre de difficultés du texte original. On expose les options prises par le* Psautier de Jérusalem *dans certains de ces passages délicats. La minutie des discussions se justifie par l'usage quotidien que tant de chrétiens font de ces textes et le regret de les voir souvent contraints de suivre des interprétations erronées. Cet article espère ainsi contribuer à la connaissance d'une excellente édition du Psautier, aujourd'hui disponible et insuffisamment reconnue*.*

---

* La numérotation des psaumes est ici celle du psautier liturgique.

Raymond-Jacques TOURNAY

On s'étonne parfois de voir publier chaque année, en France ou ailleurs, de nouvelles traductions des psaumes bibliques. On oublie qu'aucun livre de l'Ancien Testament n'a connu autant de traductions, surtout depuis la Renaissance. De nos jours, le renouveau liturgique qui suivit Vatican II a provoqué un foisonnement de travaux et d'essais concernant l'usage liturgique et choral du psautier. Il est inutile de rappeler ici les nombreuses publications effectuées en ce domaine. Qu'il suffise de mentionner l'apparition, en 1961, aux Editions du Cerf, du *Psautier de la Bible de Jérusalem*, élaboré par plusieurs spécialistes et dont la diffusion fut considérable (plus de 200 000 exemplaires). Tout le monde connaît les formules psalmodiques et les récitatifs liturgiques du Père Joseph Gélineau, repris ou imités dans beaucoup de langues et de pays.

Un nouveau psautier français, pourquoi ?

Cette réussite n'avait été possible qu'à partir d'une traduction française soigneusement élaborée en fonction du chant choral et selon une technique assurant une périodicité eurythmique bien déterminée, facilitant la mémorisation. Cette dernière technique dérivait directement du texte hébreu lui-même, étant donné une certaine analogie entre le rythme d'accent tonique de l'hébreu et le posé rythmique du français, qui, tous les deux, affectent le plus souvent la fin des mots (rythme « ïambico-anapestique » ou « oxytonique »). Une telle correspondance, reconnue déjà depuis un demi-siècle, permettait de rendre assez bien en français les cadences de l'original hébreu[1]. Tous les psaumes hébreux sont des poèmes destinés à être chantés avec un accompagnement musical, comme l'indique l'hébreu *mizmor* « psaume », de la racine *smr* « faire de la musique ». De plus, les accents toniques de l'hébreu obéissent à certaines lois ; ils sont indiqués

---

1. Voir l'exposé de J.-L. VESCO dans **L'Ancien Testament. Cent ans d'exégèse à l'Ecole Biblique** (Cahiers de la Revue Biblique 28), 1990, pp. 160 ss. Cf. R.J. TOURNAY, **Voir et entendre Dieu avec les Psaumes. La liturgie prophétique du second Temple à Jérusalem** (Cahiers de la Revue Biblique 24), 1988, pp. 2-3 (ce livre sera cité dans la suite de cet article sous l'abréviation **Voir...** ; une traduction anglaise est sous presse dans la collection **JSOT Suppl.**, Sheffield).

dans les éditions du texte hébraïque par des signes qui dérivent très probablement d'une ancienne « chironomie » (indications pour la conduite du chœur) synagogale. La traduction des psaumes destinée à la psalmodie chorale et au chant doit donc être fondée sur un rythme déterminé grâce aux syllabes d'appui et à des pulsations régulières. C'est un tel rythme qui doit être à la base de la psalmodie française, et non un rythme iso-syllabique ou oratoire, comme c'est trop souvent le cas.

Un exemple tiré du Ps 116,2 le montrera clairement. Voici la traduction officielle liturgique française, qui figure dans le *Livre des Heures. Prière du temps présent* (p. 722)[2] :

Son amour envers nous s'est montré le plus fort,
éternelle est la fidélité du Seigneur !

Ces deux vers alexandrins seraient acceptables pour la lecture publique, mais ils sont beaucoup trop longs pour le chant choral, surtout après le v.1, si bref et comprenant 3 + 2 appuis :

Louez le Seigneur, tous les peuples ;
fêtez-le, tous les pays !

Le texte hébreu comporte ici deux stiques de rythme asymétrique ou « élégiaque », avec un second stique plus court. C'est pourquoi le *Psautier de la Bible de Jérusalem*, repris par le *Psautier de Jérusalem* (2e éd., Cerf, 1990), rend parfaitement le rythme de l'original hébreu en traduisant :

Fort est son amour pour nous,
pour toujours, sa vérité.

Ajoutons que l'on déplore dans la traduction proposée par *Prière du temps présent* la tendance à un large rythme oratoire et à beaucoup de paraphrases. Au surplus, le découpage des phrases et des versets néglige trop souvent le parallélisme, élément essentiel de la poésie hébraïque. On ne peut chanter convenablement d'aussi longues phrases, d'aussi longues strophes, et il est difficile de les mémoriser.

---

2. Le livre a quatre éditeurs : Cerf, Desclée, Desclée de Brouwer et Mame.

Assurément, le *Psautier de la Bible de Jérusalem* n'était pas sans défaut. Son style ferme, sa densité poétique, son économie verbale, le rendaient parfois trop abrupt et elliptique, sans parler d'un certain maniérisme. On lui a reproché d'avoir trop systématisé les structures rythmiques, souvent grâce à des inversions ou à des options discutables. Plus de souplesse et de fluidité s'imposaient. Mais ce psautier avait le mérite de conserver la couleur orientale de l'original hébreu en refusant certaines équivalences, soi-disant requises par le monde occidental. Pourquoi, par exemple, avoir remplacé les *damans* du Ps 103,18b, par les *marmottes* ? Tout le monde peut voir les diverses variétés de damans dans les jardins zoologiques, comme à Londres. Pourquoi avoir rendu *Bélial* par *fatal* (Ps 17,5), *Méshek* par *exil* et *Qédar* par *désert* (Ps 119,5) ? Il faudrait aussi critiquer certaines allitérations par accumulation de dentales comme dans le Ps 15,11c : *« A ta droite, éternité de délices ! »*, au lieu de : *« En ta droite, éternelles délices »* ; ou bien le début si peu euphonique du Ps 41,2 : *« Comme un cerf altéré cherche... »*, au lieu de : *« Comme languit une biche... »*[3]. Le nouveau *Psautier de Jérusalem* s'est donc efforcé de conserver le plus possible l'ancien texte dont « la parution – écrit en 1989 le P. Scheffer, S.J. – fut un événement... Aux qualités de la traduction s'ajoutaient celles d'une musique fidèle servante du texte, aux couleurs modales variées, en harmonie avec le sens de chaque psaume... Pour quelles raisons n'a-t-on pas tenu compte de cette expérience positive au moment de mettre en œuvre la traduction liturgique officielle juste après Vatican II ?... Enigme indéchiffrable ! »[4].

Interprétations nouvelles

Sans nous étendre davantage sur les défauts et les qualités littéraires ou poétiques de ces différents psautiers et sur leur aptitude respective au chant choral, nous voudrions rappeler ici brièvement la

3. Le verbe est à la 3e personne du féminin singulier et ne revient que dans **Joël** 1,20 en contexte semblable et avec le même sens de « languir » ; un *taw* a pu tomber par haplographie à la fin du mot *'ayyal* « cerf », à lire *'ayyelet* « biche » ; le masculin *'ayyal* peut d'ailleurs être ici usité pour le féminin (cf. **Revue Biblique** 85, 1978, p. 626).

4. « L'oralité, le corps et la mémoire : quels enjeux pour le peuple chrétien dans la France d'aujourd'hui ? » Dans **Documents épiscopat**, 11 juin 1989), p. 7 (voir le texte intégral dans **L'Ancien Testament..., op. cit.**, 1990, p. 163).

présence, dans le *Psautier de Jérusalem*, d'un certain nombre d'interprétations et d'options critiques, souvent nouvelles, concernant la traduction du texte hébreu. Il s'agit là de la fidélité au texte inspiré original, condition préalable à toute traduction. On sait que le texte hébreu des psaumes présente de nombreux passages difficiles et obscurs, parfois même inintelligibles, par suite de fautes de scribes, de retouches et de relectures qu'il s'agit de détecter, afin de remonter si possible au texte primitif et original : enquête minutieuse, jamais achevée, dont il importe d'exposer ici quelques étapes, sans prétendre être exhaustif[5].

1. Le début du Ps 8 a été défiguré par suite d'une mauvaise vocalisation du verbe *tnh* par les Massorètes et une fausse coupe entre les versets 2 et 3[6]. La phrase originale peut être restituée grâce au parallèle du Livre des Proverbes (18,10) : « Une tour forte, le Nom de YHWH ! Le juste y accourt et devient inaccessible ». C'est le Nom divin ineffable, YHWH, révélé à Moïse au temps de l'Exode (Ex 3, 13-14), qui rappelle aux hommes, et déjà aux tout-petits, la majesté suprême de leur Père céleste. Ce Nom, « L'Existant », révélé aux hommes, les protège contre toutes les puissances du mal. Dès qu'il commencent à parler, les jeunes Israélites apprennent à dire ce Nom en dialoguant avec leur Père céleste, le Dieu de l'Alliance. Le Ps 8 est le seul psaume qui s'adresse à Dieu seulement à la seconde personne. Comme l'a remarqué le philosophe juif Martin Buber, c'est seulement quand on dit « tu » à Dieu pour lui parler et le prier qu'on devient vraiment un être religieux, un croyant. Connaissant ainsi le Nom de son Père, l'homme se comporte en fils et participe à la puissance et à la gloire divines, en devenant lui-même souverain de l'univers et de tous les êtres vivants, comme le dit la suite du psaume : *« A peine le fis-tu moindre qu'un dieu... »*. Voici donc le texte primitif du Ps 8,2-3 :

---

5. On voudra bien se reporter aux notes de la 3e édition des **Psaumes** (Bible de Jérusalem), Cerf, 1964, à la nouvelle édition de la **Bible de Jérusalem** (1990) et à **Voir...** (passim). On évite ici les discussions critiques entre spécialistes.

6. Cf. **Revue Biblique** 78, 1971, pp. 18-30 ; **Voir...**, p. 83. Les Massorètes sont les docteurs juifs qui ont mis au point le texte de la Bible hébraïque en le vocalisant (VIe-IXe siècles).

O Seigneur, notre Dieu,
qu'il est grand, ton Nom, par tout l'univers !
Lui qui redit ta majesté plus haute que les cieux
par la bouche des enfants, des tout-petits ;
tu l'établis lieu fort contre tes rivaux,
pour réduire ennemis et rebelles.

Pour nous, chrétiens, c'est désormais, dans la Nouvelle Alliance, le Nom de Jésus qui est au-dessus de tout nom, comme le dit l'Epitre aux Philippiens, 2, 9-10.

2. Deux versets du Ps 21 ont fait l'objet d'une nouvelle interprétation. C'est d'abord le v. 3b où la négation, dans l'hébreu, a le sens de « mais seulement, mais rien que ». D'où la traduction littérale : *« Il n'y a que le silence (de Dieu) pour moi »*, autrement dit : *« Et la nuit, je n'obtiens que du silence »*[7]. Il ne faut donc pas traduire : *« Point de silence pour moi »*, ou bien : *« Je ne trouve pas le repos »*. – Quant au v. 17c, inintelligible dans l'hébreu (littéralement : *« Comme un lion, mes mains et mes pieds »*), il a été traduit de bien des façons dans les versions anciennes et modernes. La solution proposée est la suivante : le mot hébreu *ka'arî* (en graphie défective) « comme un lion » a été mal vocalisé par suite d'un faux rapprochement avec le contexte qui mentionne les lions aux v. 14b et 22a. Il faut vocaliser ce mot *ke'erô* et traduire « comme pour déchiqueter » ; le verbe *'arah* figure dans le Ps 79,13 et Cant. 5,1 avec le sens de « grapiller, cueillir ». Etendu à terre, *« couché dans la poussière de la mort »* (v. 16c), le malheureux est entouré par des vauriens, des « chiens », qui le mordillent et le lacèrent. L'imagerie bestiale de tout ce passage est ainsi parfaitement cohérente[8].

3. Les traductions du Ps 41,5c divergent notablement. Notre *Psautier* a compris : *« Je m'avançais avec le groupe des notables »*, alors que l'ancien *Psautier* traduisait : *« J'irai vers la tente admirable »*. Citons la *Bible de Jérusalem* : *« Je m'avançais sous le toit du*

---

7. Cf. E. PUECH, « Un emploi méconnu de WL' », **Revue Biblique** 91, 1984, pp. 94-96 ; **Voir...**, p. 128.

8. Cf. R.J. TOURNAY, « Note sur le Psaume 22,17 », **Vetus Testamentum** 23, 1973, pp. 111-112 ; M. DAHOOD, **ibidem**, 24, 1974, p. 370 (déjà **Psalms III**, 1970, p. 313).

Très-Grand », et la *TOB* : « *Je passais la barrière pour conduire* », la *Prière du temps présent* : « *Je franchissais les portails. Je conduisais...* ». Le texte hébreu a ici deux mots obscurs, sans parallèles exacts. Le premier, *sak*, a été rapproché de *sukkah*, « hutte, tente, toit, barrière, portail, arceau, etc. ». Il s'agirait d'une allusion au Temple et plus précisément à la grande fête des Tentes en automne, à laquelle se réfèrent beaucoup de psaumes. D'autre part, le verbe qui suit, *'eddaddem* (employé seulement ici, à rapprocher d'Isaïe 38,15), fait place dans certains manuscrits hébreux au nom pluriel *'addirîm*, « les notables » (cf. Néhémie 3,5 ; 10,30 ; 2 Chroniques 23,20), pluriel que l'on a parfois considéré comme un pluriel de majesté appliqué à YHWH. La confusion du *daleth* et du *resh* est fréquente dans le texte massorétique. Si l'on accepte cette lecture *'addirîm*, on est plutôt amené à lire, non pas *sak*, mais *sod*, « groupe » ; le *caph* final et le *daleth* sont semblables, à part la longueur du trait vertical, et peuvent aisément se confondre. Il est d'ailleurs possible qu'on soit ici en présence d'une retouche intentionnelle, relecture liturgique évoquant pèlerinage et procession pour la fête des Tentes. Le texte supposé primitif peut être rapproché du Ps 67,28 qui décrit la procession, dans le Temple, des notables des diverses tribus.

4. De fausses coupes de versets ont défiguré le texte du Ps 44, 13-14. Au début du v. 13, l'expression : « *Et la fille de Tyr* » ne peut être un vocatif, étant donné la copule initiale, absente d'un seul manuscrit hébreu. On ne peut donc traduire : « *O fille de Tyr* », ce qui supposerait une reine phénicienne, comme Jézabel, épouse du roi Achab. Dans cette hypothèse souvent retenue par les commentateurs, le Ps 44 serait à l'origine un poème de cour d'époque monarchique. Mais la traduction grecque des Septante (sauf le codex Sinaïticus qui a le singulier) a traduit ici le pluriel : « *les filles de Tyr* ». Il s'agit donc ici des gens de Tyr, réputés pour leur richesse comme le suppose la suite. En conséquence, il faut ainsi traduire[9] :

Les gens de Tyr, par des présents, réjouiront ton visage,
les plus riches, par tant de joyaux sertis d'or.

---

9. Cf. R.J. TOURNAY, **Supplements to Vetus Testamentum** 9, 1963, p. 199 ; **Voir...**, p. 175. La traduction de ce psaume pose beaucoup de problèmes qu'on ne peut aborder ici.

5. Le Ps 71,16 est ainsi traduit dans le *Psautier de Jérusalem* :

Qu'il y ait profusion de froment sur la terre,
qu'il ondule au sommet des montagnes,
comme le Liban faisant surgir ses fruits et ses fleurs
autant que l'herbe de la terre !

Le troisième stique peut aussi se traduire, comme déjà dans la Septante : « *Comme le Liban, ils fleuriront depuis la ville* » ; d'où la traduction de *Prière du temps présent : « Que la ville devienne florissante... ! »*. Cette ville ne peut être que Jérusalem qu'il fallait bien mentionner dans ce grand psaume royal et messianique ; il peut s'agir d'une relecture ancienne, car on peut noter à ce propos l'addition « *aux portes de Jérusalem* », empruntée au Ps 9,15 et qui figure dans le texte des Septante à la fin du psaume suivant, v. 28. Cependant le mot hébreu *me'îr* « de la ville » peut aussi être un participe dérivé du verbe *'ûr* « susciter, éveiller, surgir » (même ambiguïté dans Ps 72,20), ce qui suggère de lire *wesîsô* « et sa fleur », en omettant le *yod* du verbe *weyasîsû* « ils fleuriront » ; la correction est minime et permet de donner au stique un sens cohérent : « *(faisant surgir) ses fruits et ses fleurs* ». Le règne de paix et de justice, instauré par le Messie, nouveau Salomon, procurera au pays une prospérité paradisiaque, d'abondantes moissons et récoltes[10].

6. Les versets 10 et 20 du Ps 72 ont suscité des interprétations et des conjectures très variées[11]. Voici d'abord la traduction du v. 10 dans notre *Psautier* :

Alors ils s'assoient avec les superbes
et des jours d'abondance leur adviennent.

Le texte massorétique est incertain. Selon le texte écrit, on traduit : « *C'est pourquoi il (Dieu) fera revenir son peuple ici, et des eaux d'abondance seront versées pour eux* ». Selon le texte lu, on traduit : « *C'est pourquoi son peuple reviendra ici...* ». Il s'agit du retour des exilés en Judée, ce qui ne correspond pas au contexte du psaume.

---

10. Cf. **Voir...**, pp. 177-178.

11. Cf. **Voir...**, p. 114 ; **Revue Biblique** 92, 1985, pp. 187-194.

D'autre part, la version des Septante a compris non « des eaux », mais « des jours d'abondance », ce qui nous met sur la voie d'une conjecture adaptée au contexte du psaume : il doit s'agir ici des impies orgueilleux et riches. C'est pourquoi on lit un verbe graphiquement très proche (*yashab*, au lieu de *shub*) « ils s'assoient », suivi de la préposition « avec » (*'im*, au lieu de *'immô* « son peuple »). Le texte hébreu est le résultat d'une relecture collective et nationale. La mention d'Israël, au v. 1, pourrait aussi n'être pas primitive si on lit *layyashar El*, « Vraiment Dieu (El) est bon pour le juste ». Dans le v. 10, il suffit de restituer après « avec » le mot *holelîm* « les superbes, insensés, arrogants » (cf. Ps 5,6 ; 74,5), mot du v. 3a ; un *lamed* aura disparu par « homotéleuton » (similitude des finales). On se sépare ici de la traduction de *Prière du temps présent* : *« Ainsi, le peuple se détourne vers la source d'une telle abondance ».*

Dans le v. 20b, c'est le mot hébreu *ba'îr* qui fait difficulté. On traduit avec le grec : *« Dans ta ville (Jérusalem), tu méprises leur image »*, ou : *« De la ville, tu chasses leur image »*, ou encore : *« Au réveil (à ton réveil), tu méprises (chasses) leur image »*. On retrouve ici l'homonymie déjà rencontrée dans le Ps 71,16. Cependant, on a au v. 24a le mot *ba'ar* « bête » : *« Et moi, bête, je ne savais pas... »* (cf. Ps 48,11). On peut donc avoir au v. 20b un substantif abstrait « bêtise » ; d'où la traduction : *« Tu méprises la bêtise de leur image ou apparence »*, autrement dit : *« leur stupide apparence »* ; celle-ci n'a pas plus de consistance et de réalité qu'un songe qui s'efface au réveil :

Comme un songe au réveil, Seigneur,
tu méprises leur stupide apparence.

7. La traduction du Ps 109, récité aux Vêpres des dimanches, pose beaucoup de problèmes en raison des multiples variantes des textes en hébreu, grec et syriaque. Celle qui a été adoptée par le *Psautier de Jérusalem* suit la version grecque de la Septante, qui fut dès l'origine le texte officiel des Eglises chrétiennes. Voici le v. 3 :

Le jour où paraît ta force, tu es prince,
éblouissant de sainteté dès l'origine :
« Avant l'aurore, je t'ai engendré ».

Telle est la traduction d'un texte hébreu antérieur de bien des siècles au texte massorétique. On a montré ailleurs que ce dernier texte est le fruit de relectures complexes[12]. Au lieu de : *« Avec toi est le principat »* (grec), la Massore a : *« Ton peuple est volontaire »*. On retrouve ici la confusion de « avec » *('îm)* et « peuple » *('am)*, déjà attestée dans le Ps 72,10. L'expression « éblouissant de sainteté » cherche à rendre l'expression « les insignes sacrés » ou « la sainte splendeur ». Le dernier stique, *« Avant l'aurore, je t'ai engendré »*, traduit le grec (suivi par beaucoup de manuscrits hébreux et la version syriaque) et rejoint le Ps 2,7, alors que la Massore a : *« Du sein, dès l'aurore (?), à toi la rosée de ta jeunesse »*. Les deux mots « à toi la rosée » étaient absents du texte hébreu ancien traduit par la Septante ; ils seraient une glose provenant d'un ancien targum araméen qui expliquait « toi, enfant » *(lk tly)* ; le mot *tly* fut ensuite lu *tal* (sans le *yod* final) « la rosée », sans doute parce qu'on rapprocha ce psaume de la geste du Juge Gédéon à qui l'ange déclare : « YHWH est avec toi, guerrier vaillant » et dont la toison s'imbibe de rosée, qui boit au ruisseau, massacre les Madianites (cf. Is 9,3 ; Hab 3,7 ; Ps 82,12), reçoit les têtes coupées de Oreb et de Zéeb, coupe les têtes de Zevah et Çalmuna (Juges 6-8). De toute façon, aucun appui textuel n'autorise la conjecture qui suppose un *caph* comparatif : *« Comme la rosée (qui naît de l'aurore) » (Prière du temps présent).*

Quelques autres traductions

Il semble utile de justifier ici le bien-fondé de la traduction d'un certain nombre de mots et d'expressions hébraïques dans le *Psautier de Jérusalem*, par rapport à d'autres interprétations. Commençons par le Ps 56,3 dont le verbe, au mode cohortatif, présente une nuance particulière, bien rendue dans la TOB (2e éd., p. 1349) : *« Je puis me coucher parmi des lions... »*, et dans notre *Psautier* : *« Je peux alors m'étendre au milieu de lions... »*. La traduction : *« Je suis au milieu des lions... » (Prière du temps présent)* est inexacte. Le fidèle (David dans la caverne, cf. 1 Sam 22,1 ou 24,4 ; Ps 141,1, selon la suscription « historique ») est assuré du secours divin et voit ses ennemis tomber

---

12. Cf. **Voir...**, pp. 165-170 ; **Revue Biblique** 67, 1960, pp. 5-41.

dans le piège qu'ils lui avaient tendu. Il applique à ses calomniateurs l'image classique des lions (cf. Ps 16,12 ; 21,14 ss ; 57,7) qui dévorent comme le feu sa réputation[13].

Dans le Ps 62,3, l'adverbe initial *ken* « ainsi » n'est pas traduit dans la *Prière du temps présent* : *« Je t'ai contemplé au sanctuaire »*, alors qu'il exprime l'état d'âme, aridité spirituelle et soif de Dieu, où se trouve le fidèle (David dans le désert de Juda, selon la suscription « historique »). Il faut comprendre comme la TOB (p. 1354) : *« J'étais ainsi quand je t'ai vu dans le sanctuaire »*, ou dans notre *Psautier : « C'est alors que je t'ai vu au sanctuaire »*. Dès l'aube, le fidèle va au Temple où il fait l'expérience mystique de la présence divine, dans une véritable théophanie cultuelle. Dès lors, il est assuré de la fidélité et de l'amour de Dieu à son égard, et sa joie est immense[14].

Le Ps 136,5, *« que ma droite oublie »*, pose un problème que les versions n'ont pu résoudre ; la Septante traduit *« soit oubliée »*, le Targum *« j'oublie »* ; la Syriaque *« m'oublie »* est suivie par *Prière du temps présent*. Comme le v. 6 parle de la langue qui colle au palais, le parallélisme suggère ici la traduction *« se dessèche »*. Le thème de la main ou du bras desséché est biblique (1 Rois 13,4 ; Zach 11,17 ; Mc 3,1). Une faute de scribe ou plutôt une retouche intentionnelle aura provoqué la permutation de deux consonnes, sous l'influence du verbe du premier stique : *« Si je t'oublie, Jérusalem »*[15]. L'imprécation primitive, fort gênante dans l'usage liturgique, aura été édulcorée grâce à ce simple anagramme dont on trouve ailleurs bien des exemples (cf. Ps 17,13.46 ; 71,5).

Le Ps 140,5 a donné lieu à de multiples interprétations et corrections. Notre traduction suit le texte reçu, sauf la légère correction *'êdî* « mon témoignage », c'est-à-dire « ma prière », au lieu de *'ôd* « encore ». Au v. 6, « leur Juge » est dans l'hébreu un pluriel de majesté (cf. Ps 57,12 ; 149,2) et se rapporte à Dieu, le Rocher d'Israël[16].

---

13. Cf. **Voir...**, p. 141 ; **Revue Biblique** 96, 1989, p. 24.
14. Cf. **Voir...**, p. 91.
15. Cf. **Revue Biblique** 95, 1988, p. 306.
16. Cf. **Revue biblique** 90, 1983, p. 333.

Dans le Ps 143,13-14, une mauvaise coupure des versets a rendu le texte inintelligible. Il faut comprendre : « *Dans nos campagnes, nos bestiaux sont plantureux* », ce qui suit bien le stique précédent : « *Nos troupeaux sont des milliers, des myriades* ». La traduction : « *Nos vassaux nous resteront soumis, plus de défaites...* » *(Prière du temps présent)* apparaît hors contexte, comme celle de la TOB : « *Nos alliés portent le fardeau, plus de brèche...* »[17].

Qui n'a pas été choqué par la fin du Ps 149 qui parle d'une épée à deux tranchants et de vengeance à exercer sur les ennemis des fidèles ? Le Targum avait cependant bien rendu le *waw* initial du stique 6b, en le traduisant, non par la copule « et » (comme on le fait ordinairement), mais par « *comme (à la main une épée à deux tranchants)* ». Un tel emploi du *waw* comparatif ou explicatif est fréquent en hébreu. Il est donc hors de propos de rappeler ici certains parallèles belliqueux comme Néhémie 4,12 ou 1 Maccabées 15,26. Car le psalmiste compare la prière des croyants à l'arme la plus terrible en reprenant une symbolique classique : la parole est une arme, une épée. L'Ancien et le Nouveau Testament usent souvent de cette image (Ps 56,5 ; 58,8 ; 63,4 ; Hébr 4,12 ; Apoc 1,16 ; 2,12, etc.). Les écrits rabbiniques appliquent à la Torah l'image de l'épée à deux tranchants. C'est donc la prière inspirée du psaume 149 qui est l'arme par excellence du « pauvre » et du croyant ; Dieu y répondra toujours pour exercer, mais comme il l'entend, sa propre vengeance, et non la nôtre[18].

---

17. Cf. **Voir...** p. 154, **Revue biblique** 91, 1984, p. 521.

18. Cf. **Revue biblique** 92, 1985, pp. 348-358. Des remarques du même type seraient à faire pour les cantiques joints au psautier. Dans le cantique d'Ezechias (Is 38), **Prière du temps présent** omet le v. 16 dont le texte est obscur et corrompu. La **TOB** en propose la traduction suivante : « *Le Seigneur est auprès des siens : ils vivront et son esprit animera tout ce qui est en eux* ». Il semble que le texte primitif ait été relu en fonction de la croyance à la résurrection des morts, qui prévalut en Israël dès l'époque maccabéenne. En coupant autrement les mots et en restituant un *lamed* (au lieu d'un *waw*), on parvient à obtenir un texte cohérent avec le contexte : « *Seigneur, malgré tout, ce que mon cœur attend de toi, c'est la vie de mon esprit* ». Il s'agit là, bien entendu, d'une conjecture. Quant au cantique d'Habacuc (Ha 3), **Prière du temps présent** a omis les versets 5 à 12 et 14. Ils sont rétablis dans le **Psautier de Jérusalem**, étonnant poème théophanique qui rappelle sur un mode épique les anciennes interventions de YHWH en faveur de son peuple, à l'époque de l'Exode et des Juges.

Un surprenant témoignage

Un tel dossier voudrait n'être qu'une étape pour une meilleure compréhension de la psalmique israélite dont la richesse et la profondeur ne se révèlent à nous que progressivement, depuis deux mille ans. Mais au-delà des recherches critiques et savantes, il ne faut pas oublier que ces textes représentent pour nous une école de prière, offerte depuis des siècles par l'Esprit-Saint à notre méditation. Aussi n'est-il pas inutile de citer ici, en guise de conclusion, le bouleversant témoignage de la propre fille de Staline, Svetlana Alleluyeva. Elle avait grandi au Kremlin dans un milieu athée. Sa mère ayant été acculée au suicide, elle se demanda à 35 ans si ce n'était pas pour elle aussi la solution. C'est alors qu'elle rencontra André Siniavsky, un converti, qui lui fit connaître les psaumes. Elle écrivit ensuite ce qui suit :

« La vie se comble chaque jour d'une inépuisable source, forte comme un soleil. Je cherchais des paroles qui me fassent mieux comprendre ce que je ressentais. Je les trouvais enfin dans les psaumes de David. David chante, le cœur grand ouvert, le cœur battant à se rompre. Il s'étourdit presque de la vie et, dans la vie, il voit Dieu ; il demande à Dieu de lui venir en aide lorsque parfois il sent qu'il flanche ; il raconte alors cette faiblesse, cherche en quoi il s'est trompé, se fait reproche de ses erreurs, puis se dit qu'il n'est pas grand chose, juste un atome de l'univers, mais justement un atome quand même, et voilà qu'il remercie Dieu de tout ce monde autour de lui et de cette lumière dans son âme.

Jamais je n'ai vu de paroles qui agissent si sûrement que celles de ces psaumes. Leur poésie brûlante nettoie, redonne courage, permet d'y voir clair en soi, de voir en quoi on s'est trompé et de repartir. Les psaumes sont une grande flamblée d'amour et de vérité »[19].

Raymond-Jacques TOURNAY

---

19. S. ALLELUYEVA, **En une seule année**, Éd. Robert Lafont (texte cité par J. LOEW dans **La prière à l'école des grands priants**, Fayard, 1975, pp. 72-73).

Jacques TRUBLET

La poétique des psaumes

Le psautier est un livre de poèmes. Encore faut-il bien comprendre ce qu'est la poésie hébraïque. Pour en déceler les structures, quatre approches sont ici présentées. Le rythme d'abord : les accents et les pauses dans une séquence présentent des analogies avec ceux de la langue française et sont donc aisément décelables dans les traductions. La rhétorique, ensuite, porte l'attention vers quelques figures et des procédés qui doivent être étudiés avec rigueur pour aider l'interprétation du texte. La syntaxe, elle, est plus complexe à détecter, mais aussi éclairante. Les structures sémantiques enfin éclairent les fréquents parallélismes qu'on observe entre deux stiques consécutifs et manifestent aussi les champs de significations dans lesquels se déploie le poème. Ces instruments techniques, bien employés, conduisent ainsi vers le sens, horizon toujours au delà de ces approches.*

---

* La numérotation des psaumes est ici celle de la Bible hébraïque.

QUE les psaumes soient des poèmes, nul n'en doute et il n'a pas manqué de chantres pour en célébrer la beauté. D'ailleurs, la Bible tout entière est poétique, mais chaque livre l'est à sa manière. Dans Job ou Ezéchiel les images abondent, chez les Prophètes la rhétorique tient une large place. Les psaumes brilleraient plutôt par la très grande variété des procédés qu'on y rencontre. Cet article voudrait montrer comment certains d'entre eux déterminent la structure du texte poétique.

La poésie hébraïque

Si le statut poétique n'a jamais été mis en doute, en revanche, on n'a pas découvert d'emblée les processus mis en œuvre. Dès l'Antiquité, on a établi un rapprochement avec la poésie grecque : Flavius Josèphe[1] par exemple, y voyait des trimètres ou des pentamètres, tandis que saint Jérôme[2] pensait que le psalmiste, « tout comme Horace ou Pindare » utilisait le mètre iambique, alcaïque ou saphique. G. Bickell[3] tenta un rapprochement entre les psaumes et les cantiques syriaques. Mais on dut constater que, sous l'influence d'Ephrem ou de Bardesane, ceux-ci s'inspiraient de la prosodie grecque. Tous ces travaux conduisirent les recherches vers des impasses, car la poésie hébraïque tout comme la poésie mésopotamienne et, dans une certaine mesure, la poésie chinoise, ne se fonde pas sur une prosodie métrique, mais, comme l'ont bien vu des érudits juifs, tels Ibn Ezra ou Qimshi aux XIIe-XIIIe siècles, sur la répétition de la même pensée avec d'autres mots (le *Qaful*). L'évêque anglican d'Oxford, Robert Lowth[4] donnera une première systématisation du principe qu'il nomma le « parallélisme des membres », distinguant entre autres, le parallélisme « synonymique », « climactique » et « antithétique ». Pour importante que fut cette découverte, elle ne faisait pas droit à la large palette utilisée par les psalmistes.

---

1. **Antiquités juives**, 7,2.
2. Dans sa Préface au **Chronicon** d'Eusèbe de Césarée.
3. **Metrices Biblicae Regulae Exemplis Illustratae**, Innsbruck, 1879.
4. **Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux**, Lyon, 1812. L'original en latin date de 1753.

A la suite de Benjamin Hrushovski[5], on peut dire que la poésie hébraïque repose à la fois sur des structures rythmiques, des structures syntaxiques et des parallélismes sémantiques. Pour être complet, il faut y ajouter des structures rhétoriques. C'est en effet à ces quatre niveaux qu'on peut saisir l'architecture d'un psaume. Cependant, en tout cela, rien de systématique, beaucoup de liberté et de souplesse. C'est pourquoi, dans le cours de cet article, nous allons nous attacher à montrer quelques-uns des fonctionnements de ces structures. Mais, pour en montrer la pertinence et l'intérêt, qu'on nous permette de partir de quelques versets du Cantique des Cantiques.

Un premier exemple

Nous avons retenu ce passage pour sa brièveté, mais aussi pour la concentration des moyens mis en œuvre. Notre commentaire s'inspire des explications qu'en a données Roman Jakobson[6]. Voici une traduction structurée du Cantique des Cantiques, v. 4,8[7] :

1. Avec MOI	*du*	*LIBAN*	*ma fianCEE*
2. Avec MOI	*du*	*LIBAN*	*VIENS*
3. PARS	*de la*	*CIme*	*de l'AmaNA*
4.	*de la*	*CIme*	*du SaNIR et de l'HerMON*
5.	*des*	*taNIEres*	*des LIONS*
6.	*des*	*monTAgnes*	*des LéoPARDS.*

Toutes les lignes ont en commun deux traits, la préposition *min* (en français : du/de/des) et le fait que le deuxième mot soit toujours un substantif. En revanche, elles peuvent se regrouper deux à deux sur la base d'un seul trait commun à deux lignes. Ainsi, le trait commun isole cette unité littéraire, alors que les éléments communs à deux lignes en permettent la division en trois segments. Cela nous donne une structure rhétorique de type : a a' b b' c c'.

---

5. « Prosody Hebrew », **Encyclopedia Judaica**, New York, 1971, vol. 13, col. 1200-1202.
6. Cf. son chapitre : « Le Parallélisme grammatical et ses aspects russes », in : **Questions de poétique**, Paris, 1973, pp. 234-279, surtout pp. 273-274.
7. Nous avons transcrit en majuscules les syllabes qui sont supposées porter l'accent.

Le premier binôme (lignes 1 et 2) : l'unité de ce binôme est obtenue par l'unité rythmique : 3+3 et par la répétition des mêmes mots en des positions accentuelles identiques : *Avec moi du Liban*. Ce tronc commun établit l'équivalence syntaxique de *ma fiancée* et *viens*. Le vocatif, comme l'impératif, ont une fonction conative, c'est-à-dire qu'ils visent à agir sur le destinataire du message.

Le deuxième binôme (lignes 3 et 4) : le lien avec le binôme précédent se fait par la syntaxe : *pars* et *viens*, et par le nombre d'accents : 3+3. L'unité des deux membres se réalise sur le rythme. En effet, le premier membre comporte un impératif et deux substantifs, tandis que le second a trois substantifs.

Le troisième binôme (lignes 5 et 6) : sur le plan rythmique, il se distingue des deux autres, puisqu'il n'a que deux accents : 2+2. Par la syntaxe, il s'apparente au deuxième, puisqu'il comporte un substantif et son complément. Au plan sémantique, en revanche, il s'en distingue, car nous passons de la hauteur et du minéral, avec *les montagnes*, à la profondeur et au monde animal, avec *tanières, lions* et *léopards*.

C'est donc bien aux niveaux rythmique, rhétorique, syntaxique et sémantique que nous pouvons atteindre la structure du poème. Nous pourrions analyser d'autres exemples, mais il nous semble plus utile de livrer quelques clés qui permettront au lecteur de se risquer lui-même à chercher la structure des psaumes qu'il aime[8].

---

8. Cet article emprunte une démarche un peu différente de celle que nous avions mise en œuvre dans notre livre publié en collaboration avec J.N. ALETTI, **Approche poétique et théologique des psaumes, Analyses et Méthodes**, Collection « Initiations », Cerf, 1983 (épuisé). Nous y développions essentiellement les aspects rhétoriques et sémantiques. Cet article voudrait combler quelques lacunes.

I

Les structures rythmiques

Quelques indications suffiront pour présenter cette question fort controversée. En hébreu, chaque mot comporte un accent d'intensité[9]. Dans quelques cas très précis, certains mots n'ont pas d'accent, car ils sont trop dépendants des mots auxquels ils se rattachent. Le rythme hébreu repose sur la distribution et le nombre des accents dans une séquence. Celle-ci est délimitée par des ponctuations qu'on appelle « pause ». Cette segmentation ne correspond pas toujours à la division en versets et il est nécessaire de recourir à une terminologie plus rigoureuse.

Au risque de simplifier, disons qu'en hébreu nous avons deux types d'unités correspondant à deux sortes de pauses. La première, inscrite entre deux grandes pauses, délimite le « vers » ou la « ligne » ; la seconde, marquée par une petite pause, définit le « stique », appelé aussi « colon » ou « hémistiche » ou « membre ».

Comme la plupart des vers sont de forme binaire, c'est-à-dire qu'ils sont composés de deux stiques, on parlera de « distiques » ou de « bicolons ». On trouve plus rarement des tristiques, voire des quadristiques[10]. Les structures binaires les plus utilisées sont les systèmes à 2+2 ; 3+3 ; 4+4 ; 4+3 ; 3+4. Le vers de type 3+2 est réservé

---

9. Il y a plusieurs théories pour répartir les accents dans le stique : le système accentuel qui attribue à chaque mot un accent d'intensité, hormis les exceptions que nous avons mentionnées ; le système alternatif s'appuie sur la succession de montée et de descente, avec des syncopes possibles ; le système stichométrique qui compte le nombre de syllabes selon des paramétrages très précis. Nous ne parlerons que de la première théorie qui est la plus communément admise.
10. Voici un exemple de notation de vers : « 2+3   3+3+3 ». Le signe + représente la petite pause au sein du vers et l'espace blanc la grande pause. 2+3 indique que nous avons affaire à un distique dont le premier stique comporte 2 accents et le second 3. 3+3+3 indique que nous sommes en présence d'un tristique dont chaque stique comprend 3 accents.

à l'élégie ou à la lamentation ; et le vers 2+3 est plus rare. Si la structure est ternaire, on pourra avoir 2+2+2 ; 3+3+3, ou d'autres encore, mais bien plus rarement. Contentons nous d'illustrer cela par deux exemples. Le Ps 34,4-5 utilise le vers 3+3. C'est le plus fréquent dans les psaumes.

« *MagniFIEZ avec MOI le SeiGNEUR +*
ExalTONS tous enSEMble son NOM (grande pause)
Je CHERche le SeiGNEUR il me rêPOND +
de TOUtes mes fraYEURS, il me déLIvre (grande pause) ».

Le premier verset du Ps 27 emprunte le rythme 3+2 qui a un tour plus pathétique.

« *Le SeiGNEUR est ma luMIÈRE et mon saLUT +*
de QUI aurais-je CRAINte ? (grande pause)
Le SeiGNEUR est le remPART de ma VIE +
devant QUI trembleRAIS-je ? (grande pause) ».

Tel qu'il nous est parvenu, le texte hébreu des psaumes fournit les accents et les pauses. Même si certaines sont erronées, ces notations peuvent être assez globalement retenues. C'est là une chance pour la traduction française, car c'est un point commun entre les deux langues. En effet, comme en hébreu, l'accent français est la plupart du temps sur la dernière syllabe, rarement sur l'avant-dernière. Les deux langues s'accordent donc sur ce point et on peut le rendre en français, comme s'y sont essayés les traducteurs des premières éditions de la Bible de Jérusalem. R. Schwab s'en explique en ces termes dans l'introduction : « En opérant comme l'a fait le psalmiste et comme le font régulièrement nos poètes, des associations binaires ou ternaires de groupes syllabiques où un temps fort conclut de 1 à 3 (rarement 4) temps faibles, on évitait les diverses impasses traditionnelles, traductions en vers numériques, en prétendus vers métriques, en prose courante, en prose arbitrairement rythmée »[11].

---

11. R. TOURNAY, R. SCHWAB, **La Sainte Bible. Les Psaumes**, Paris, Editions du Cerf, 2e éd., 1955, p. 62.

II

Les structures rhétoriques

Comme en surimpression, un second niveau d'organisation du texte se déploie grâce aux structures rhétoriques. C'est l'analyse structurelle qui en fournit les clés et les principes de fonctionnement. Cette investigation mérite bien son nom, car elle prétend saisir les structures de surface et dépasse la simple analyse des composants[12]. En effet, un phénomène littéraire isolé (l'emploi d'un mot ou d'une figure de style) ne livre sa signification que dans le réseau global d'un texte. C'est seulement par sa mise en perspective avec d'autres phénomènes ou d'autres éléments qu'il acquiert quelque pertinence.

Les figures rhétoriques

La structuration rhétorique repose essentiellement sur la répétition et la symétrie des éléments et se manifeste sous trois figures.

1. L'inclusion

L'inclusion établit une symétrie entre le commencement et la fin d'une unité textuelle. Ce procédé prend la forme du retour à des endroits précis du texte d'éléments linguistiques identiques. L'inclusion, dans la plupart des cas, sert à isoler ou délimiter une unité littéraire, à mettre des bornes dans un ensemble pour le diviser selon une structure du type : *A x y z A'.*

2. L'entrelacement ou structure alternée

On peut aussi énoncer une séquence et la reprendre dans l'ordre où elle est apparue. Nous parlerons alors de structure alternée. L'effet produit par ce procédé est assez simple à imaginer : on répète pour

---

12. A la suite de N. CHOMSKY, nous distinguerons entre « structures de surface » et « structures profondes ». Sur cette distinction on consultera avec profit deux chapitres de cet auteur : « Structure profonde et structure de surface », **La linguistique cartésienne**, Paris, 1969, pp. 60-85 ; « Structure profonde, structure de surface et interprétation sémantique », **Questions de sémantique**, Paris, 1975, pp. 9-72.

insister, accumuler, amplifier, telle la vague qui déferle invariablement au même endroit. Elle se présente sous la forme : *A B C A' B' C' A'' B'' C''*.

3. L'enchâssement ou structure concentrique

La structuration concentrique procède à rebours de la précédente. Elle présente les éléments dans un certain ordre et les reprend dans un ordre inverse. On obtient alors le schéma suivant : *A B C D E D' C' B' A'*. L'enchâssement peut remplir quatre fonctions : délimiter une unité littéraire, hiérarchiser entre eux des éléments, établir la complémentarité entre les deux segments, le plus souvent opposer une périphérie (ce qui est au début et à la fin) à un centre (soit un espace vide, soit l'un des éléments du texte). Une remarque importante est à faire au sujet de cette dernière fonction : nous avons analysé la plupart des cas où le psautier l'utilise et nous sommes parvenus à la conclusion qu'en général, la périphérie fournit la thématique ou le sujet traité par le psaume, alors que le centre indique le point de vue particulier adopté par l'auteur.

Par exemple, dans le Ps 8, la répétition de la même phrase au début et à la fin constitue la périphérie du psaume pour signifier ce que ce texte veut être : « O seigneur, notre Dieu qu'il est grand ton nom par tout l'univers ». Le sujet est bien la grandeur de Dieu, mais le point de vue particulier appréhendé par l'auteur est donné par le centre : « Quelle est la place de l'homme par rapport à ce Dieu si grand ? »

Cependant, cette règle comporte quelques exceptions : dans le Ps 74, le centre délimite manifestement une thématique ; dans le Ps 92, la périphérie indique l'angle de vue. Dans le Ps 60, périphérie et centre présentent tous les deux des thématiques concurrentes. Pour en décider, il faudra affiner l'analyse et faire appel à d'autres critères.

Les procédés

Quels sont les ingrédients qui entrent dans la composition de ces structures ? A l'inverse des principes structuraux, ils sont plus nombreux et plus variés, car ils s'étendent à toutes les possibilités de la gamme linguistique.

1. Les répétitions lexicales

C'est la plupart du temps sur le vocabulaire que se fonde une structuration. En tout cas, nous conseillons de commencer par les recherches sur le vocabulaire avant d'enquêter à un autre niveau. Dans le Ps 29, *YHWH* revient 18 fois : la répartition de ce mot en des endroits précis du texte donne une première clé pour pénétrer sa structure rhétorique.

2. La modulation de la syntaxe

La syntaxe doit venir en seconde position, à la fois pour son importance et sa reconnaissance facile. Dans le même Ps 29, la syntaxe des verbes confirme la structure que nous avons reconnue par le lexique. En effet, les premiers versets démarrent avec quatre impératifs, suivis par 7 phrases nominales commençant par « voix », et dans les derniers versets reviennent 4 indicatifs qu'on peut traduire par un passé, un présent et deux futurs.

3. L'enchevêtrement des thèmes

Assez souvent, les structures rhétoriques s'appuient sur l'enchevêtrement des thématiques. Par exemple, dans le Ps 136, les thèmes de l'exode et de la création dessinent une organisation concentrique : a : v. 4-9, thème de la création ; b : v. 10-22, thème de l'histoire ; b' : v. 23-24, thème de l'histoire ; a' : v. 25, thème de la création.

4. La variété des formes littéraires

Les formes littéraires peuvent aussi contribuer à dessiner l'architecture d'un psaume. Par exemple, le Ps 86 commence par une supplication (v. 1-11), suivie aux v. 12-13, par une louange, puis revient à quelque chose qui s'apparente à la supplication (v. 14-17). Cette distribution tripartite se confirme d'ailleurs au niveau du vocabulaire et de la thématique.

5. Le jeu des acteurs

Le dernier élément qui contribue à la division d'un poème, c'est le rôle des acteurs. Dans le Ps 2, les relations entre acteurs dessinent une armature concentrique : a : 1-3, Rois contre YHWH et son oint ; b : 4-5, YHWH contre eux ; c : 6, YHWH pour son roi ; c' : 7, YHWH pour son roi ; b' : 8-9, YHWH contre les nations ; a' : 10-12, Rois pour YHWH et son oint.

La rigueur et l'interprétation

On pourrait sans doute inventorier d'autres procédés, mais nous pensons avoir signalé les plus récurrents. Terminons par deux remarques :

– S'il ne manque pas d'ouvrages sur l'Ancien ou le Nouveau Testament qui présentent des découpages rhétoriques, on doit reconnaître que certaines de ces productions manquent parfois de rigueur. En effet, leurs auteurs ne respectent pas d'un bout à l'autre l'autonomie des critères. Il faut absolument maintenir le même critère pour établir une division. Si l'on choisit le lexique, il faut déterminer toute la structure sur le lexique, et ainsi des autres critères. Dans certains travaux, on change de critère sans crier gare.

– Repérer des structures est bien, mais encore faut-il les interpréter, sous peine de faire de la rhétorique pour la rhétorique. C'est dire qu'il faut, en chaque cas, rechercher l'effet de sens visé et, pour y parvenir, prendre en compte les critères suivants :

D'abord, on se demandera quelle est la place de l'élément dans le texte ? L'emplacement, en effet, importe autant que l'élément lui-même pour la compréhension du sens. Aussi faut-il l'interpréter en fonction de ce qui l'entoure. Prenons la formule : « Tu es mon Dieu ». Cette expression a, bien sûr, une signification primaire en fonction des termes qui la composent, mais le sens précis qu'elle acquiert dans tel psaume dépend de sa position. En effet, au début d'un psaume, sans connotation préliminaire, elle signifiera seulement : « Tu es mon ami », mais après la description d'une situation difficile, elle devient synonyme de : « Je compte sur toi », ou : « Je n'ai pas d'autre recours que toi ». Cela est particulièrement vrai du rapport qu'on établit entre centre et périphérie dans les structures concentriques. La plupart des titres donnés aux psaumes dans les Bibles ou les manuels ne retiennent que la signification contenue dans la périphérie. Or, seule une attention à la relation des éléments entre eux permet de cerner le sens global du texte. Ce qui revient à dire que l'énonciation conditionne le sens d'un énoncé.

Ensuite, on tiendra compte de la masse respective des éléments. Si la supplication représente une section deux fois plus longue que la louange, c'est qu'on veut insister davantage sur cet aspect. C'est pourquoi l'absence ou la présence en plus ou moins grande quantité d'un composant sont tout à fait révélatrices du sens qu'on veut produire.

III

Les structures syntaxiques

La structure syntaxique arrive en troisième position dans la structuration du texte. On pourrait discuter cette option, mais nous la situons après les deux premières, car elle est un peu plus complexe à décrypter en traduction. Nous regroupons sous ce chef tout aussi bien l'ordre des mots que leur nature et les liens qui les unissent au niveau des phrases ou des propositions.

Procédons sur un exemple. Voici les principales structures syntaxiques qu'on peut relever dans le Ps 114. Nous présentons le texte selon 17 groupes propositionnels :

P 1 Avec la sortie d'Israël d'Egypte
P 2 de la maison de Jacob d'un peuple inaudible
P 3 devint (ou fut) Juda son sanctuaire
P 4 Israël son domaine
P 5 La mer vit et s'enfuit
P 6 Le Jourdain retourna en arrière
P 7 Les montagnes bondirent comme béliers
P 8 Les collines comme agneaux
P 9 Qu'as-tu mer que tu t'enfuies
P 10 Jourdain que tu retournes en arrière
P 11 montagnes que vous bondissiez comme béliers
P 12 collines comme agneaux ?
P 13 C'est à cause du Seigneur
P 14 (qui) fait danser la terre
P 15 à cause du Dieu de Jacob
P 16 (qui) change le rocher en nappes d'eau
P 17 le silex en sources d'eau.

Sur l'ensemble des 17 segments, la dominante est aux propositions nominales[13]. Nous en dénombrons 10, surtout présentes au début

13. Une proposition nominale est une proposition qui contient des noms ou des verbes à une forme non-finie, telle que les participes ou les infinitifs. Par exemple, « Voix de YHWH sur les eaux innombrables » ou « YHWH fracassant les cèdres du Liban ».

et à la fin du texte. Sur 12 verbes, un seul est transitif : *changer*. Tous les autres sont intransitifs. Sur 32 substantifs, 12 seulement sont qualifiés et 10 sont des noms propres. Enfin, on notera un seul interrogatif, mais en position centrale dans notre texte sur le plan rhétorique. Au plan des séquences, nous avons une alternance. Le texte embraye d'abord avec du narratif (v. 1-4) et passe ensuite à du discursif.

Deux faits syntaxiques méritent particulièrement d'être notés. D'une part, c'est la présence d'éléments non déterminés, tels que *montagnes*, *collines* et *mer*, à proximité d'un nom propre très clair : *Jourdain*. Cela crée une singulière ambiguïté, qui devra être interprétée. D'autre part, on ne manque pas d'être surpris par la présence des possessifs *son sanctuaire* et *son domaine* avant la mention du possesseur. Cela crée un effet de suspens tout à fait inhabituel. Si inattendu d'ailleurs que certaines traductions se sont crues autorisées à mettre en clair : « le sanctuaire de Dieu »[14].

IV

Les structures sémantiques

Venons-en enfin aux structures sémantiques[15]. Pour plus de clarté, nous procéderons en deux étapes. Tout d'abord, nous examinerons le niveau sémantique de base : le parallélisme ; et ensuite nous donnerons quelques précisions sur l'enchevêtrement des champs sémantiques.

---

14. Mentionnons ici une liste des points qui relèvent de ce niveau d'analyse. En ce qui concerne les propositions, l'hébreu distingue entre propositions verbales et propositions nominales. Elles peuvent être à la forme affirmative, négative ou interrogative. Pour ce qui est de la nature des mots, on retiendra pour les verbes ce qui a trait aux modes : indicatif, volitif (cohortatif, jussif, impératif) et aux aspects de l'action (accomplie ou inaccomplie) ou au temps (passé, présent, futur) ainsi que la transitivité ou l'intransitivité. Pour les substantifs, on distinguera les catégories suivantes : la fonction (sujet ou complément), le genre (masculin, féminin ou neutre), le nombre (singulier, pluriel ou duel), la marque (déterminé ou indéterminé, présence d'un génitif ou d'un cas construit, démonstratif ou article), le type de qualification (tautologique, où l'on déploie l'une des composantes du mot, ou oxymorique, qui nie l'une des composantes du mot), nom propre ou nom commun. Pour les adverbes, on notera : quantité, temporalité, spatialité et manière.

15. Pour toute cette section, nous renvoyons à l'ouvrage de Robert ALTER, **The Art of Biblical Poetry**, New York, 1985, surtout les chapitres 1, 2, 3 et 5.

Le parallélisme

Certes, on pourrait penser que c'est le stique qui constitue le niveau sémantique minimal. C'est vrai dans la mesure où ce segment est signifiant par lui-même, mais, en fait, il s'agrège à un autre stique pour former un parallélisme ; c'est pourquoi nous pouvons considérer le distique ou le tristique comme l'unité sémantique de base.

Quelle est la fonction du parallélisme ? Plusieurs réponses ont été données à cette question. Trois d'entre elles méritent d'être retenues.

1. Une habitude rhétorique sans effet particulier

Dans un certain nombre de cas, on ne peut guère tirer de conclusion. Le Ps 18 contient 53 vers parallèles et pour 5 d'entre eux, ou bien les problèmes philologiques sont tels qu'on ne peut pas se prononcer sur la relation qui existe entre les stiques, ou bien le changement d'un stique à l'autre est si faible qu'on a du mal à le classer dans les deux catégories suivantes. Si l'on généralise quelque peu, cela représente près de 10 % des cas dans le psautier.

2. Un effet de cadrage

Dans une proportion beaucoup plus significative, on constate que le parallélisme est statique : la répétition n'apporte pas d'innovation sémantique et la pensée ne progresse pas d'un stique à l'autre. Pour le Ps 18, cela se produit pour 12 vers, qui sont au début, ou en finale pour 8 d'entre eux ; 6 présentent une synonymie presque parfaite et 6 accolent des termes très complémentaires, soit similaires, soit antithétiques. Si l'on généralise cette observation, cela représente 22 % des cas.

Par exemple dans le Ps 18,2 :

« Dieu mon libérateur,
mon rocher en qui je m'abrite,
mon bouclier,
mon fort,
mon arme de victoire »,

il est bien difficile de repérer une quelconque progression, sinon celle qui va des armes défensives aux armes offensives. Il en est un peu de même au v. 7 : « *Dans mon angoisse, j'appelai le Seigneur, vers mon Dieu, je lançai un cri* ».

L'emplacement même de ce type de parallélismes apporte quelques indices sur leur fonction. Comme ils sont plutôt au début, au centre et à la fin, ils ont pour mission de structurer le texte, de cadrer ou de constituer pour le poème une charpente.

3. Une double fonction dynamique : A. L'intensification

La plupart du temps, on doit reconnaître au parallélisme une fonction dynamique. Le cas du Ps 18 est toujours éclairant. Parmi les 36 vers dont nous n'avons pas encore parlé, pour 19 d'entre eux, le second stique amplifie ou intensifie l'effet du premier ; pour les 17 autres, le second stique apparaît comme la conséquence ou la suite logique ou temporelle du premier. Ainsi le parallélisme dynamique représente-t-il environ 70 % des cas.

Dans le premier groupe, l'effet d'intensification est obtenu par les moyens suivants :

– Ou bien on agit sur la signification globale du vers et cela peut prendre deux formes. On commence avec un mot faible et l'on poursuit avec un plus fort. C'est ce qui se passe dans le Ps 18,5 :

« Les liens de la mort m'entouraient,
Les torrents de Bélial m'épouvantaient ».

– Ou bien, on passe de l'énoncé général à la spécification des circonstances : localisation, effets, agent ou cause, comme c'est le cas au Ps 18,17 :

« Des hauteurs, il tend la main pour me saisir
il me retire du gouffre des eaux ».

Il y a une parenté entre de tels vers et le type de développement qu'on rencontre dans la « répétition incrémentée », comme on peut le voir en comparant le vers 17 et le vers triadique 8 où, après un lien complémentaire entre le premier stique et le second, il y a une répétition incrémentée entre le premier et le troisième stique :

8 a	*La terre*	*se troubla et trembla*
8 b	*Les fondations des montagnes*	*frémissent*
8 c	*Elles furent troublées car il*	*se mit en colère.*

En 8c, on quitte le parallélisme syntaxique tout en conservant le parallélisme sémantique. Cela constitue aussi un moyen d'ajouter ou de renforcer.

– Ou bien on module les possibilités de la syntaxe. Dans les modifications syntaxiques, on notera également le fait de commencer par des phrases nominales et de poursuivre par des phrases verbales et de terminer par des phrases nominales, comme c'est le cas au Ps 18,3 :

« *Dieu mon libérateur,*
le rocher qui m'abrite, mon fort... ».

– Ou bien on joue sur les possibilités des substantifs. Commençant par un terme abstrait, on poursuit avec un mot concret comme au Ps 18,48 :

« *Ce Dieu qui m'accorde la revanche*
qui soumet en mon pouvoir les nations ».

– Ou bien on démarre en énonçant une loi générale puis on donne un peu plus loin des déterminations plus particulières, comme dans le Ps 15, v. 2-3 :

« *L'homme à la conduite intègre,*
qui agit avec justice
et dit la vérité selon son cœur.
Il n'a pas laissé courir sa langue
Il ne fait pas de tort à son frère
et il n'outrage pas son prochain ».

– Ou bien encore, on file la métaphore dans le second stique, au point de déboucher sur une hyperbole :

« *Sous la voix menaçante du Seigneur*
le souffle de l'haleine de ses narines » (Ps 18,16c).

Tous ces procédés ont en commun de dériver des répétitions incrémentées et il ne faut pas s'étonner de rencontrer dans certains vers un flot d'images.

On fera cependant quelques remarques. Il y a des exceptions, assez rares, qui vont à l'encontre du principe du développement sémantique du premier au second stique et qui donnent d'abord le plus fort et ensuite le plus faible :

« Tonnerre du Seigneur dans le ciel
Le Très-Haut fait entendre sa voix... » (Ps 18,14).

On va *decrescendo*, du phénomène cosmique à la théophanie elle-même. En termes logiques, selon l'appréhension du monde des Hébreux, c'est une relation qui va de l'effet à la cause. Le contenu du second stique, sémantiquement parallèle, ou non, au premier, découle de la phrase initiale, soit dans la perception du phénomène décrit, soit comme un événement objectif dans une chaîne d'événements. L'exception est encore plus claire quand il n'y a pas de parallélisme sémantique et qu'en son lieu et place, on a deux stiques juxtaposés :

« Le Seigneur est mon berger
Je ne manque de rien » (Ps 23,1).

3. Une double fonction dynamique : B. La conséquence

Dans la deuxième série, nous avons les séquences suivantes :

– des séquences temporelles : en principe, on suit la chronologie des événements. Si les deux actions ne sont pas simultanées, celle qui est rapportée par le second stique est postérieure à celle rapportée par le premier :

« C'est toi qui m'as tiré du ventre de ma mère,
qui m'as mis en sûreté entre ses bras » (Ps 22,10).

Mais cela n'a rien d'automatique et l'ordre inverse est tout aussi possible :

« A toi je fus confié dès ma naissance ;
dès le ventre de ma mère, tu es mon Dieu » (Ps 21,11).

– des séquences causales : on ira de la cause à l'effet ou des moyens à la fin comme au Ps 11,2 :

« Voici que les méchants tendent l'arc :
Ils ajustent leur flèche à la corde
pour viser dans l'ombre l'homme au cœur droit,
bander l'arc, ajuster, pour viser... »

Sur la signification du parallélisme on a beaucoup écrit[16]. Pourquoi la poésie biblique recourt-elle à ce procédé et que signifie-t-il ? Disons en bref que le parallélisme sémantique, comme les autres structures que nous avons relevées vise à créer un champ de symétrie et à nous obliger à singulariser notre vision de la chose. Le parallélisme découpe l'espace et de ce fait crée un effet d'attente qu'on peut réactiver ou désactiver.

Les champs sémantiques

Lorsqu'on analyse un texte, on se tourne spontanément vers l'analyse des champs sémantiques, mais si les décodages précédents n'ont pas été menés avec minutie, on risque de ne pas percevoir toute la pertinence de ce niveau d'analyse. Quel que soit le texte, il faut passer en revue des champs sémantiques qui s'y trouvent presque obligatoirement.

1. L'espace : comment l'espace est-il appréhendé dans le poème ? On pourra distinguer utilement les catégories suivantes : l'espace statique (un point : « ici » ou une étendue : « partout ») ou dynamique (lent/rapide) ; l'orientation (hauteur, profondeur, longueur, largeur...) ; les lieux, comme le ciel, la terre ou le shéol...

2. Le temps : on envisagera ensuite la manière dont le temps est représenté, soit en considérant le moment de l'action (le jour ou la nuit, ou encore un temps intermédiaire comme l'aube ou l'aurore), soit en retenant l'aspect du temps (ponctuel, cyclique, unique, long, bref), soit enfin sa chronologie (passé, présent, futur).

3. Les éléments du monde : il me semble qu'on peut alors s'occuper des éléments matériels, soit dans leur nature (la terre, l'eau, le feu ou l'air) ; soit dans leur état (solides, tels que le rocher, la terre ; liquides, comme la mer, le fleuve ou le puits ; mi-solides, mi-gazeux

---

16. Parmi les hypothèses les plus intéressantes, on notera celle de R. JAKOBSON, **op. cit.**, note 6, et de V. CHKLOVSKI, « L'art comme procédé », in : T. TODOROV éd., **Théorie de la littérature**. Textes des formalistes russes, Paris, 1965, pp. 98-108.

comme la poussière, ou mi-solides, mi-liquides comme la boue) ; soit en considérant leur appartenance aux trois règnes (minéral, végétal, animal).

Les autres champs sémantiques sont moins universels et il faut une certaine finesse pour les déceler dans un texte : la loi, l'amour, la haine, la sagesse, Dieu. Il y a en général, soit plusieurs isotopies dans le texte, soit une isotopie englobante.

Un dernier exemple

Nous ne pouvons mieux faire en terminant que de manifester la structure sémantique du Ps 114, cité plus haut p. 65.

A propos de l'espace, nous pouvons noter les points suivants : d'une part, les substantifs connotent plutôt la dimension statique : *Egypte, sanctuaire, montagnes, collines, terre, pierre, rocher* ; d'autre part, les verbes au contraire connotent la dynamique : *sortir, s'enfuir, retourner en arrière, bondir, sauter, changer*. On a une séquence « oxymorique ».

La temporalité est peu développée, mais elle occupe une place stratégique puisqu'elle se situe dans le premier mot : *Quand*, qui indique la concomitance.

Le champ cosmologique en revanche occupe une place fort développée puisque nous avons du solide avec les *montagnes,* les *collines,* la *terre*, la *pierre* ; du liquide avec la *mer*, le *Jourdain*, les *nappes* et les *sources*. Les règnes se limitent aux minéraux : *pierre* et *rocher,* et aux animaux : *béliers* et *agneaux*. L'absence des végétaux surprend.

L'isotopie anthropologique est bien présente à la fois sous le mode du particulier (collectif) : *Israël, Egypte, peuple barbare*, ou du singulier (individuel) : *Jacob, Juda, domaine, sanctuaire.*

Mais d'un bout à l'autre du poème, on notera que tous les éléments qui le composent changent d'état ou de lieu et c'est d'ailleurs cette mutation qui est l'objet de la question centrale du poème[17].

*
* *

C'est donc à quatre niveaux que la structure du texte se manifeste et c'est pourquoi il faut procéder aux quatre décodages à la fois. Tout est en interaction. Le poème jouit justement de cette possibilité de concentrer en lui ce qui ne saurait être dit autrement ou qui pourrait l'être, mais de façon beaucoup plus prolixe et moins évocatrice. Les analyses auxquelles nous nous livrons se bornent à expliciter le sens, sans jamais l'atteindre tout à fait. Nous ne faisons que reculer l'horizon de notre perception première et nous nous donnons des raisons supplémentaires d'aimer d'abord, de comprendre ensuite. L'intelligence du texte peut nous conduire au seuil de la prière, mais là s'arrête la tâche de l'exégète.

Jacques TRUBLET

---

17. On s'accorde à reconnaître que les autres éléments peuvent jouer dans certains psaumes une importance considérable, mais ils interviennent plus rarement. Ainsi, par exemple, la structure du Ps 122 ne fait pas intervenir les structures rhétoriques, mais elle se présente un peu comme une paronomase des consonnes Y, R, SH, L, M de Jérusalem. Voici une translittération des vs 6-7 : *SHa-aLu SHa-LoM YeRu-SHa-LeM, YiSH-La-Yu oha-baYik, Yehi SHa-LoM behe-Lek, SHaL-wa be-aR-Meno-taYik.*

Jacques VERMEYLEN

Où en est l'exégèse du psautier ?

Champ foisonnant depuis un siècle, l'exégèse du psautier, toujours en pleine activité, voit évoluer les hypothèses et se réorganiser les études. On en repère ici quatre tendances. L'étude des genres littéraires, dans le sillage de Gunkel, laisse place à celle du sens profond de ces prières ; la recherche de leurs cadres liturgiques d'utilisation se double de réflexions sur leur enracinement dans l'existence des croyants ; la question des dates, toujours ouverte, se voit écartée par d'autres lectures qui s'attachent aux textes, lus pour eux-mêmes ; le travail sur l'organisation du psautier, enfin, se déplace de l'analyse des collections de psaumes à la dynamique qui sous-tend tout le livre. Une tendance de fond marque ce considérable effort scientifique : la prise en compte grandissante de l'expérience religieuse, personnelle et collective, qui est à la source de ces poèmes inoubliables.*

* La numérotation des psaumes est ici celle de la Bible hébraïque.

Jacques VERMEYLEN

AU cours du XXe siècle, les études exégétiques sur les psaumes se sont multipliées à une vitesse prodigieuse. Quelles ont été les évolutions majeures de cette recherche ? Vers où se dirigent-elles aujourd'hui ? Je vais tenter de répondre à ces questions en suivant quatre parcours : des genres littéraires à la dynamique profonde des psaumes (I), de la fonction liturgique des psaumes à leur enracinement dans la vie (II), de leur signature davidique à leur fonction dans la communauté du second Temple et à leur lecture « synchronique » (III), de la recherche des collections partielles au mouvement du psautier (IV).

I

Des genres littéraires à la dynamique profonde

L'exégèse des psaumes est dominée depuis près d'un siècle par les études de l'école dite de la *Formgeschichte*, ou histoire des formes littéraires, dont le pionnier fut Hermann Gunkel (1862-1932)[1]. Dans une série d'études publiées à partir de 1904, l'auteur distingue cinq genres littéraires principaux : les hymnes (catégorie à laquelle l'auteur rattache aussi les cantiques de Sion et les psaumes du Règne de YHWH), les lamentations collectives, les psaumes royaux, les lamentations individuelles et les chants d'action de grâce individuelle. A côté de ces catégories principales, Gunkel discerne des genres qu'il tient pour mineurs : psaumes de pèlerinage, psaumes d'action de grâce nationale, liturgies (ou psaumes responsoriaux), psaumes influencés par le prophétisme, psaumes sapientiaux, psaumes hybrides enfin, où plusieurs genres sont mêlés. Aujourd'hui encore, ce classement donne à l'exégèse des psaumes son cadre de référence principal, à l'intérieur duquel la discussion se poursuit d'une manière active. J'envisagerai tour à tour la prière de demande, la prière de louange et la question

1. H. GUNKEL, **Die Psalmen**, Göttingen, 1926 ; 5e éd., 1968 ; H. GUNKEL, J. BEGRICH, **Einleitung in die Psalmen**, Göttingen, 1933 ; 2e éd., 1966.

du « je » des psaumes réputés « individuels ». Cette discussion conduit, comme je le montrerai, à renoncer à la distinction de genres littéraires précis et à envisager davantage une dynamique de la prière autour de ses deux éléments fondamentaux : la supplication et la louange.

La prière de demande

Ce premier champ de recherche englobe deux des cinq catégories de Gunkel : les lamentations individuelles et collectives. A ce sujet, une observation de C. Westermann fait aujourd'hui l'unanimité : l'élément central de ces psaumes n'est pas l'expression du sentiment de détresse, mais plutôt la demande adressée à Dieu. C'est pourquoi il vaut mieux parler de « supplication », individuelle ou collective.

Dans un livre récent, Hanneli Aejmalaeus[2] a tenté de montrer que la supplication individuelle dérive de la simple demande à un autre humain, transposée dans la prière. Elle parle d'une « prière traditionnelle » de forme simple, qui aurait eu son contexte, son *Sitz im Leben*, dans le culte de l'époque royale, sous une forme orale ; la fixation écrite de ce genre de prières serait cependant postérieure à l'Exil à Babylone.

Cependant, la question la plus discutée reste celle du « changement d'atmosphère » constaté dans les psaumes de supplication individuelle. Outre la plainte et l'appel au secours, ce type de psaumes comporte presque toujours en finale l'expression de la certitude de l'exaucement, souvent prolongée par une promesse de louange (vœu) ou par une louange « anticipée ». Comment comprendre cette finale et sa relation à la demande qui précède ? Faut-il y voir un ultime moyen de pression à l'égard de YHWH, pour qu'il se décide enfin à agir (H. Gunkel) ? Est-ce le véritable centre du psaume, la plainte n'étant qu'un rappel en vue de la confession (E. Podechard, A. Weiser) ? Faut-il le considérer comme un psaume distinct (H. Schmidt) ? Ces explications se heurtent à des objections importantes. L'hypothèse la plus souvent retenue est celle proposée jadis par J. Begrich : entre la supplication et l'action de grâce, l'orant a reçu une réponse par la

2. **The Traditional Prayer in the Psalms** (BZAW, 167), Berlin, New York, 1986.

bouche du prêtre et peut donc louer YHWH (L. Monloubou[3]), à moins que le signe favorable ne soit celui du sacrifice (C. Westermann[4]). La difficulté de cette interprétation, c'est que les psaumes ne font nulle mention de l'événement supposé, qui reste donc hypothétique. Reste une dernière solution, proposée par A.A. Anderson[5] : la finale pourrait avoir été ajoutée dans un second temps, une fois la faveur obtenue. Le débat reste ouvert.

La prière de louange

Plusieurs auteurs refusent la distinction classique entre l'hymne et le psaume d'action de grâce. C. Westermann fait remarquer que les verbes *hillél,* « louer », et *hôdah*, généralement traduit par « remercier », sont souvent associés. Il préfère donc parler d'une large famille de « psaumes de louange », celle-ci étant soit générale (centrée sur l'être et l'agir de Dieu), soit particulière (confession d'une intervention précise de Dieu). F. Crüsemann[6] propose de distinguer une forme « impérative » – appel à la louange, dans le cadre du culte – et une forme « participiale », qui dérive de la polémique contre les dieux païens. Réunis en un tout, ces deux genres primitifs auraient connu plus tard deux nouvelles variantes : le psaume de louange individuelle accompagnant l'offrande d'un animal, adressé à YHWH à la deuxième personne, et, par ailleurs, le psaume de louange collectif, adressé à YHWH à la troisième personne et prononcé au cours du repas sacrificiel.

Dans le prolongement de ces recherches, J. Trublet et J.N. Aletti[7] reconnaissent dans le psautier cinq types de louanges : la louange « factitive », ou invitation à la louange, adressée à une personne ou à un groupe : *« Louez le nom de YHWH ! »* (Ps 135,1) ; la louange per-

---

3. « Les Psaumes », dans Coll., **Les Psaumes et les autres Ecrits** (PBSB, AT 5), Paris, 1990, pp. 15-87 (p. 48).
4. **Lob und Klage in den Psalmen**, Göttingen, 1977.
5. **The Book of Psalms**, Londres, 1972.
6. **Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israël** (WMANT, 32), Neukirchen, 1969.
7. **Approche poétique et théologique des psaumes**, Paris, 1983.

formative (cf. l'anglais *to perform*, « réaliser, jouer un rôle »), qui consiste à s'engager soi-même dans le mouvement de la louange, et dont la forme élémentaire est la litanie (voir les Ps 36,6-7 ; 145,8-9) ; la louange mixte, qui réunit les deux formes précédentes et a sa dynamique propre, avec le passage de la mémoire des événements passés (louange factitive) à la proclamation de l'action permanente de Dieu (louange performative) ; la louange performative communautaire, généralement appelée « action de grâce », où le groupe des croyants se tourne vers son bienfaiteur pour en faire l'éloge (*« Seigneur mon Dieu, j'ai crié vers toi, et tu m'as guéri »*, Ps 30,3) et lui offrir un « sacrifice de louange » ; la louange factitive inversée ou « bénédiction », qui consiste à louer Dieu pour son action en faveur d'une tierce personne.

Ces travaux montrent que la distinction entre « hymne » et « action de grâce » est de plus en plus contestée. Mieux vaut parler d'une vaste catégorie de « psaumes de louange », à l'intérieur de laquelle il est possible de distinguer plusieurs sous-groupes.

Le « je » des psaumes

La question a été posée tant pour les supplications que pour les psaumes d'action de grâce « individuelle » : qui se cache derrière le « je » de ces psaumes ? La majorité des exégètes s'en tient à la solution classique : ces textes expriment bien les sentiments personnels d'un individu. Par exemple, H. Gunkel attribuait les supplications individuelles à des croyants appartenant au petit peuple, affrontés aux riches dirigeants eux-mêmes associés aux peuples païens. L. Delekat[8] y voit plutôt des hommes qui cherchent asile au Temple pour se protéger de créanciers ou d'ennemis personnels. Dans la même ligne, on parlera de psaumes d'accusés ou de malades, peut-être rédigés par des écrivains professionnels, à la demande de ces personnes (E.S. Gerstenberger[9]).

Quoique minoritaire, l'interprétation collective a depuis longtemps ses partisans, qui font valoir plusieurs arguments[10]. La person-

---

8. **Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum**, Leiden, 1967.
9. **Der Bittende Mensch** (WMANT, 51), Neukirchen, 1980.
10. Voir aujourd'hui S.J.L. CROFT, **The Identity of the Individual in the Psalms** (JSOTS, 44), Sheffield, 1987.

nification d'Israël ou de Sion/Jérusalem est un phénomène bien connu, particulièrement fréquent dans la littérature de l'époque perse ; certains textes, comme Lam 1,13-16,18-22, font parler Sion dans une prière en « je » adressée à Dieu. Dans plusieurs psaumes, il y a alternance entre le « je » et le « nous » : Ps 20,6-9 ; 44 ; 59,12 ; 60,11-14 ; 66 ; 85 ; 123 ; 137 ; 144. Ailleurs, le « je » est parallèle à « Sion » (Ps 51,20 ; 69,36 ; 102,14,17,22) ou à une expression collective : « quiconque s'abrite en lui » (Ps 18,31), « les pauvres » (22,27, cf. « le pauvre », v. 25), « le peuple » (28,8-9 ; 111,9), « les justes » (32,11), « Israël » (130,8). Enfin, la structure des psaumes de supplication ou d'action de grâce individuelle est identique à celle de leurs homologues collectifs.

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'opposer « collectif » et « individuel » : le « je » du Credo, par exemple, dit la foi de chacun de ceux qui le prononcent, mais il dit plus encore la foi de l'Eglise. Dans cette ligne, H.-J. Kraus[11] voit dans le « je » des psaumes le représentant de la communauté, le « type » du croyant[12]. D'autres auteurs, comme E. Beaucamp[13], insistent sur la nature liturgique des psaumes, qui traduisent des sentiments universels où chacun peut retrouver quelque chose de son existence. J. Becker[14] ajoute qu'il faut tenir compte du phénomène très répandu – mais encore peu étudié dans le psautier – de la relecture : telle prière individuelle a pu être adoptée (avec ou sans modifications) par la communauté pour en faire l'expression de sentiments communs.

De tout cela, il ressort que la distinction entre genres littéraires « individuels » et « collectifs » a perdu de son évidence.

---

11. **Psalmen** (Biblische Kommentar, 15), 2 t., Neukirchen, 1961 ; 5ᵉ éd., 1978.
12. Dans la même ligne, D. Eichhorn et J.H. Eaton identifient l'orant avec le roi ; la prière serait à la fois celle du souverain et celle de la nation qu'il représente. Pour G. Gerleman, le psalmiste place son œuvre dans la bouche du roi David comme exemple à imiter et bénéficiaire de promesses dont la communauté croyante est l'héritière.
13. **Le Psautier** (Sources Bibliques), 2 t., Paris, 1976-1979.
14. **Israel deutet seine Psalmen** (Stuttgarter Bibel-Studien, 18), Stuttgart, 1966.

La dynamique fondamentale de la prière psalmique

Ce qui précède l'indique : même si certains auteurs[15] s'en tiennent encore au cadre général proposé par Gunkel – éventuellement réaménagé –, l'étude des psaumes à partir des genres littéraires est en crise. Typique est l'évolution de la pensée de H.-J. Kraus : dans les quatre premières éditions de son grand commentaire, l'auteur était resté attaché aux méthodes et aux catégories gunkéliennes ; dans la cinquième édition (1978), il explique qu'il prend désormais ses distances par rapport à ce système et qu'il s'en tiendra aux catégories proposées dans les titres des psaumes. Les travaux de C. Westermann, P. Beauchamp[16] et R.J. Tournay[17] vont dans le même sens, lorsqu'ils s'en tiennent aux deux grandes attitudes complémentaires de la prière autour desquelles presque tout le psautier s'articule[18] : la demande (supplication) et la louange (admiration), qui sont plus complémentaires qu'opposés et s'entrecroisent d'ailleurs souvent dans les mêmes psaumes. Selon les situations, demande et louange prendront des couleurs diverses. Mais ces auteurs insistent : ces attitudes profondes sont premières par rapport à tout habillage littéraire. Les psaumes ne sont pas d'abord une littérature, mais les cris du cœur d'hommes et de femmes affrontés à tous les défis personnels et collectifs de la vie.

L'immense effort de la *Formgeschichte* n'a pas été vain : il a rendu attentif à une foule de phénomènes littéraires ; il a aussi permis à l'exégèse de dépasser une lecture individualisante des textes, pour attirer l'attention sur leur enracinement communautaire. On commence à s'en rendre compte, cependant : la méthode n'a pas toujours été appliquée avec le discernement nécessaire ; la volonté de classer les textes a conduit à les faire entrer de force dans des catégories aux-

---

15. Par exemple, L. MONLOUBOU (voir la note 3) ; E.S. GERSTENBERGER, **Psalms.** Part I, Grand Rapids, 1988 ; L. SABOURIN, **Le livre des Psaumes** (Recherches, n.s. 18), Montréal, Paris, 1988.

16. **Psaumes nuit et jour,** Paris, 1980.

17. **Voir et entendre Dieu avec les Psaumes, ou la liturgie prophétique du second Temple à Jérusalem** (Cahiers de la Revue Biblique, 24), Paris, 1988.

18. Il ne faut pas oublier l'existence de psaumes de types sapiential et royal, qui ne disent pas « tu » à Dieu et ne sont donc pas formellement des prières.

quelles ils ne correspondent pas entièrement. La détermination du genre littéraire ne suffit pas pour comprendre le sens « profond » de celui-ci. La prière ne se laisse pas enfermer dans des catégories générales, mais elle jaillit du cœur de l'être humain dans sa situation concrète.

II

De la fonction liturgique à l'enracinement dans la vie

Les titres des psaumes, les allusions aux instruments de musique, aux fêtes, à l'entrée au Temple, aux processions et aux sacrifices, le montrent sans équivoque : le psautier en tant que tel n'est pas un simple « livre de prières ». Il est plutôt comparable aux carnets de chants des assemblées liturgiques chrétiennes d'aujourd'hui. Cela étant admis, plusieurs questions restent débattues : les psaumes étaient-ils chantés par la foule ou par une chorale ? Le recueil a-t-il été rassemblé pour la liturgie du Temple ou pour celle de la synagogue ? Les psaumes pris isolément ont-ils été écrits pour la liturgie, ou faut-il plutôt y voir des compositions destinées à un usage personnel et utilisées ensuite dans le cadre liturgique ?

Le cadre liturgique du psautier

La liturgie du premier Temple comportait trois fêtes annuelles de pèlerinage, l'offrande des sacrifices et des célébrations occasionnelles (jeûnes, par exemple). Les spécialistes reconnaissent tous que le rituel des fêtes comprenait de nombreux chants, mais ils ne sont guère d'accord sur le répertoire, car la date de composition des psaumes reste discutée (voir ci-dessous). Sans doute ne connaissons-nous qu'une fraction assez restreinte des psaumes utilisés dans la liturgie de l'époque royale.

A l'époque perse (538-333), la liturgie du Temple devient la préoccupation centrale de la communauté croyante, et l'organisation d'un groupe imposant de chantres lévitiques montre que les psaumes y tiennent une grande place. Selon l'avis général, le répertoire comprend la

plupart des pièces du psautier actuel, rassemblées progressivement en collections partielles. A cette époque remontent aussi les titres précisant les modalités pratiques de leur exécution. Les rôles sont répartis entre trois acteurs : la chorale lévitique, le soliste et le peuple. En effet, les rubriques liturgiques placées en tête de nombreux psaumes comportent la mention *lam^{e}naséah*, qu'il faut probablement traduire par « pour le maître de chant » ou « pour le soliste », selon le sens suggéré par l'usage du verbe *nasah* en Esdr 3,8 ; 1 Chr 23,4 ; 2 Chr 2,1 (« diriger, mener, présider »). Le peuple ne chante probablement que des acclamations (« Amen », « Alleluia ») ou de brefs refrains. Le chant est accompagné par la musique de l'orchestre (voir 1 Chr 25,1-6). Certains psaumes sont destinés à un usage liturgique déterminé : « pour la dédicace » (Ps 30), « chant d'amour » (Ps 45), « chant pour le sabbat » (Ps 92), etc. ; cependant chaque pièce n'est pas encore assignée à une utilisation précise.

Dès la fin de l'époque perse et à l'époque hellénistique, l'usage des psaumes, dont le centre de gravité reste le Temple, s'étend en dehors de ce domaine : l'office de la synagogue recourt de plus en plus à eux[19]. Ils sont également utilisés comme expressions d'une piété individuelle et interprétés comme enseignement sapiential (voir, par exemple, le Ps 1, placé en tête de l'ouvrage[20]).

---

19. Selon A. Arens, l'organisation du psautier aurait été adaptée au culte synagogal : chaque psaume correspondrait à une péricope de l'ancien cycle de lecture du Pentateuque en trois ans. A vrai dire, l'enquête de G.H. Wilson montre que cette hypothèse repose sur des arguments ténus ou qui se réduisent à quelques coïncidences. L'office de la synagogue comporte avant tout la lecture de la Torah et des prophètes, avec un enseignement qui les commente, ainsi que des prières comme le célèbre *Shema yisra'él*. Le Talmud précise que le chant des psaumes – d'abord des extraits, puis des psaumes entiers – avait sa place dans ce contexte, mais que l'accompagnement musical restait réservé à la liturgie du Temple. Dès avant la ruine du second Temple – dans une certaine mesure tout au moins – et certainement après cet événement, l'office de la synagogue a été vécu comme un substitut du culte sacrificiel. Dans ce cadre, le chant des psaumes a pu représenter l'offrande de l'assemblée, qui fait monter vers YHWH un « sacrifice choral » ; il n'a cependant jamais tenu le rôle d'une troisième lecture à côté de celles de la Torah et des prophètes.

20. J. REINDL, « Psalm 1 und der "Sitz im Leben" des Psalters », **Theologische Jahrbuch** 1979, pp. 39-50, et G.T. SHEPPARD, **Wisdom as a Hermeneutical Construct** (BZAW, 151), Berlin, New York, 1980, pp. 136-144.

Les genres littéraires psalmiques et le culte

Jusqu'au début du XX[e] siècle, on considérait les psaumes comme des prières individuelles, utilisées ensuite dans le cadre liturgique. Gunkel inverse la perspective : les genres littéraires évoluent de la liturgie à la piété personnelle, sous l'influence des prophètes. Cette mise en évidence du lien essentiel unissant les psaumes et la liturgie est poussée à l'extrême par S. Mowinckel (1884-1965)[21], dont les travaux sont presque aussi influents que ceux de Gunkel. A l'entendre, tous les psaumes ont été écrits pour le culte, à la seule exception des Ps 1, 112 et 127[22] ; le plus grand nombre d'entre eux fut composé en vue de la fête des Tentes *(sukkôt)*, qui célébrerait l'intronisation de YHWH comme roi de l'univers. Sa théorie a été adoptée par une série d'auteurs anglais et scandinaves[23], qui croient pouvoir retrouver dans tout le Proche-Orient ancien un même schéma rituel et mythique : lors de la fête du Nouvel-An, le roi mime par son humiliation la mort de la divinité, puis il joue le rôle du dieu ressuscité en reprenant possession de son trône. Les psaumes de lamentation individuelle appartiendraient à la première phase du rituel, le grand deuil ; au sommet de la fête, il faudrait placer les psaumes du Règne de YHWH (Ps 47 ; 93 ; 96 ; 97 ; 99), compris comme des chants d'intronisation. L'expression *YHWH malak* ne devrait pas être traduite par « YHWH est roi », mais par « YHWH devient roi » : par la fête, YHWH établit son pouvoir sur les forces mauvaises et crée le monde.

Cette hypothèse a été très discutée. Plusieurs auteurs admettent l'importance de la fête des Tentes comme cadre du chant de nombreux psaumes, mais ils insistent sur son contenu proprement israélite ; ils parlent d'une « fête du renouvellement de l'Alliance » (A. Weiser et M. Mannati) ou d'une « célébration de Sion et de la dynastie davidique » (H.-J. Kraus). Mais, tout bien considéré, aucune raison sérieuse ne permet de penser que la fête des Tentes ait été autre chose que ce qu'en disent les textes bibliques : une fête agraire

---

21. **Psalmenstudien**, 5 t., Kristiania (Oslo), 1921-1924 ; **The Psalms in Israels Worship**, 2 t., Londres, 1962.

22. Dans des travaux ultérieurs, il complétera quelque peu cette liste.

23. L'école dite *« Myth and Ritual »*, selon le titre d'un ouvrage collectif paru en 1933 : S.H. Hooke, Th.H. Robinson, A.R. Johnson, I. Engnell, G. Widengren, A.S. Kapelrud, etc.

de la récolte, comprenant le pèlerinage au sanctuaire, l'action de grâce pour les fruits reçus de YHWH et des réjouissances populaires (R. de Vaux). En conséquence, la théorie de Mowinckel et de ses disciples est de plus en plus abandonnée.

Faut-il en revenir à la conception jadis dominante des psaumes comme expressions individuelles de la prière ? Certainement pas ! De l'avis général, un grand nombre de psaumes ont été écrits pour le culte. Leur lien avec la liturgie n'est donc pas superficiel, mais essentiel ; il est désormais acquis qu'ils y sont enracinés à un niveau bien plus profond qu'on ne le croyait antérieurement. Cependant la liturgie ne permet pas, à elle seule, d'expliquer l'écriture de ces textes : mêmes produits en vue du culte, ils sont d'abord l'expression de la foi, de la détresse, de l'espérance ou de la confiance de ceux qui les ont produits. Car la liturgie elle-même n'est pas seulement une activité « technique », codifiée selon ses règles propres : elle ne trouve son sens que dans la mesure où elle exprime l'élan religieux de la communauté.

Bref, les psaumes ne sont pas des compositions artificielles écrites en vue de telle ou telle fête, mais les cris d'un peuple de croyants. Nous sommes ainsi renvoyés à la nécessité de situer chacun d'eux dans son contexte vital, et non pas seulement dans celui de son emploi cultuel.

III

De la datation des psaumes à leur lecture synchronique

A quand remontent les psaumes ? Dans quels contextes politiques, sociaux et culturels s'inscrivent-ils ? On s'en doute : les réponses à ces questions sont diverses, et d'autant plus qu'ils ne font presque jamais référence à des événements historiques précis. L'origine pré-monarchique probable des cantiques de Myriam (Ex 15,21) et de Débora (Jg 5,1-31) donne à penser que certains psaumes peuvent être très anciens, alors que d'autres sont sans aucun doute postérieurs à l'Exil. Mais n'est-il pas possible d'envisager une théorie d'ensemble sur le cadre historique de leur écriture ? L'exégèse a connu à ce sujet plusieurs modes.

Les psaumes et David

Comme le Pentateuque était attribué à Moïse, le psautier a été longtemps considéré comme l'œuvre du roi David. En effet, pas moins de 73 psaumes (83 dans la Septante) ont reçu un titre portant la mention *l^edawîd*, ce qui est traduit le plus souvent par « de David ». Aujourd'hui, l'attribution des psaumes à David ou à ses proches (Asaph, les fils de Coré, Salomon) est abandonnée. Les titres sont, à l'évidence, des ajouts assez récents et interprètent les psaumes dans la ligne de l'auteur des Chroniques, qui accorde une place démesurée à la personne de David et à son rôle liturgique. En outre, le contenu et la langue sont le plus souvent incompatibles avec les perspectives et les usages du Xe siècle. La question ne porte donc plus sur l'origine davidique « des psaumes », mais sur la vraisemblance de l'origine davidique de tel ou tel poème, notamment les Ps 18 et 51 ; ici encore, cependant, la réponse est sans doute négative.

Des compositions de l'époque royale ?

Pour H. Gunkel comme pour S. Mowinckel et beaucoup d'autres, la plupart des psaumes remontent à l'époque royale et s'inscrivent dans le cadre de la liturgie du premier Temple. Seuls les psaumes hybrides et certaines des supplications individuelles dateraient de l'époque perse. Pourquoi la liturgie du premier Temple et non celle du second ? La datation haute est liée à des théories générales sur le culte israélite, ainsi qu'à un jugement de valeur inavoué sur l'histoire d'Israël : la « grande » époque du Premier Testament serait celle de la royauté. Des travaux plus récents ont tenté de confirmer l'hypothèse haute par une argumentation littéraire : archaïsmes, ougaritismes[24], influence de la religion cananéenne et du prophétisme. R.J. Tournay[25] réfute ces divers arguments : certains auteurs de l'époque perse ont adopté un style volontairement archaïsant ; les ougaritismes et les contacts littéraires avec la littérature cananéenne s'expliquent très bien à l'époque perse, ainsi qu'en témoigne le livre

---

24. Voir surtout M. DAHOOD, **Psalms** (Anchor Bible, 16-17a), 3 t., New York, 1966-1970.

25. **Voir et entendre Dieu...**, pp. 4-9.

de Job, par exemple ; enfin, les « oracles » du psautier ne présentent guère d'analogie avec les discours des prophètes anciens, mais sont proches d'Is 40-66 et d'autres recueils tardifs[26].

Les psaumes dans le cadre de la communauté du second Temple

A. Robert[27] et R.J. Tournay[28], suivis en Allemagne par A. Deissler, considèrent que la plupart des psaumes sont postérieurs à l'Exil et doivent être tenus comme des œuvres littéraires, échos de la piété des gens attachés au second Temple et à la Loi. Cette opinion gagne incontestablement du terrain ; ainsi, H.J. Kraus ne retient plus comme compositions préexiliques que les Ps 18, 29 et 68 (avant l'époque royale), ainsi que 2, 20, 45, 72, 89, 101, 110 et 121 (époque de la monarchie).

Robert et Tournay ont attiré l'attention sur deux phénomènes littéraires importants : certains psaumes peuvent être considérés comme des œuvres « anthologiques », composées à partir d'une mosaïque de citations[29], ce qui est un trait de la psalmique juive tardive (Ps 151 ; Hymnes de Qumrân) ; par ailleurs, les psaumes « alphabétiques » (Ps 9-10, 25, 34, 37, 111, 112, 119 et 145) utilisent le procédé visuel de l'acrostiche – qui ne joue aucun rôle dans le culte – et témoignent d'une spiritualisation des concepts[30]. Ces mêmes auteurs voient dans

---

26. Un cas particulier reste très discuté : les analogies entre les « confessions » de Jérémie et les psaumes de supplication individuelle. Certains parlent d'une dépendance littéraire dans un sens ou dans l'autre ; mais il est possible aussi que les « confessions » soient en réalité des pièces postérieures, œuvre de la communauté croyante qui s'identifiait au prophète persécuté pour sa parole (P. Welten).

27. « L'exégèse des psaumes selon les méthodes de la ''Formgeschichteschule'' », **Miscellanea Biblica B. Ubach**, Montserrat, 1953, pp. 211-225.

28. « Recherches sur la chronologie des psaumes », **Revue Biblique** 65, 1958, pp. 321-357 ; 66, 1959, pp. 161-190.

29. Ainsi le Ps 96, qui trouve des parallèles précis aux vv. 1 (Ps 98,1), 4 (Ps 48,2), 7-8 (Ps 29, 1-2), 10 (Ps 93,1), 11 (Ps 98,7) et 13 (Ps 98,9). Les contacts s'étendent souvent à d'autres livres, en particulier Is 40-66 et Job.

30. Par exemple, l'expression « chercher Dieu » n'évoque plus, comme dans les vieux textes, la montée vers le sanctuaire, mais seulement un mouvement intérieur.

les psaumes du Règne de YHWH des compositions d'inspiration eschatologique, proches d'Is 40-66 ; l'insistance sur la royauté divine serait d'ailleurs un des traits marquants de la pensée juive après l'Exil. Ces observations recueillent aujourd'hui un assez large accord.

L'origine d'autres groupes reste plus discutée. Les psaumes royaux visent-ils le souverain de Jérusalem ou le Messie à venir ? Dans ce dernier cas, on parlera de poèmes tardifs. Les psaumes de supplication individuelle font état d'un conflit acharné, presque toujours situé à l'intérieur même du monde israélite : il y a, d'un côté, les « méchants » ou les « ennemis » et, de l'autre, le « pauvre », l'« humble », attaché à la Loi ; cette opposition systématique trouve un cadre naturel dans la Palestine de l'époque perse, mais cette hypothèse ne fait pas l'unanimité[31].

Dans son ouvrage récent *Voir et entendre Dieu avec les psaumes*, R.J. Tournay montre combien l'écriture de nombreux psaumes correspond aux préoccupations de la communauté rassemblée autour du second Temple. Le premier souci des Sionistes revenus de la déportation babylonienne est l'édification du nouveau sanctuaire, et Israël se définit de plus en plus comme *qahal*, « assemblée liturgique » (Ps 22,26 ; 35,18 ; 40,10-11 ; 107,32 ; 149,1) formée des « fils de Sion » (Ps 149,2), c'est-à-dire des fidèles du Temple[32]. Dans cette ambiance où le peuple s'identifie à l'action liturgique, le chant des psaumes revêt une importance primordiale, et l'on peut comprendre que le Chroniqueur accorde aux chantres lévitiques, institués par David lui-même (1 Chr 6,16-32 ; 16,7-37 ; 25,1-31), un rôle de premier plan dans les activités du Temple ; plusieurs psaumes sont d'ailleurs cités au cours

---

31. Signalons pour mémoire l'hypothèse radicale de B. Duhm, selon laquelle la plupart des psaumes ne remontent qu'à l'époque des Maccabées ou des Hasmonéens (fin du IIe – début du Ier siècle avant notre ère). Cette opinion, qui trouve encore des défenseurs isolés (M. Treves, S. Lassalle), est aussi invraisemblable que l'attribution à David : il semble bien que la LXX du psautier remonte elle-même au IIIe siècle ou à la première moitié du IIe siècle...

32. La littérature de l'époque perse confirme cette tendance : on y trouve par exemple de longs chapitres sur l'édification du sanctuaire du désert (Ex 25-31 ; 35-40) ou le rituel des sacrifices (Lév 1-7) ; la « Torah » (postexilique) d'Ez 40-48 est presque entièrement consacrée à une description du Temple idéal.

du récit. En outre, le chant des psaumes est considéré comme un substitut de la parole prophétique qui a disparu (cf. 1 Chr 25,2-5). Certains psaumes contiennent des oracles ou sont attribués à des prophètes (voir Hab 3, ou encore le Ps 91 assigné à Moïse). A ce phénomène est liée l'attribution de nombreux psaumes au roi David, lui-même présenté comme prophète (voir notamment 2 Sam 23,1-7)[33]. La communauté de Sion qui entonne les psaumes a conscience de former la « cité de David », et sans doute s'estime-t-elle héritière des promesses faites autrefois au roi.

Lectures « synchroniques » des psaumes

Depuis 1970 environ, un nouveau courant traverse toute l'exégèse biblique : des études de plus en plus nombreuses abordent les textes à l'aide de méthodes empruntées à la critique littéraire moderne d'œuvres contemporaines. Ces méthodes sont variées (sémiotique, étude des structures littéraires, analyse rhétorique, etc.), mais elles ont pour point commun de s'attacher à l'état final du texte, sans se préoccuper ni de sa préhistoire éventuelle ni de son contexte historique. Le texte est lu pour lui-même, indépendamment de l'intention de l'auteur. En ce qui concerne les psaumes, deux types de recherches surtout doivent être relevés. D'une part, des auteurs de langue française étudient la structure littéraire des psaumes[34]. D'autre part, les exégètes de l'« Ecole d'Amsterdam »[35] s'intéressent davantage au contenu religieux des textes, qui sont destinés à transformer leurs lecteurs ; ils mettent en valeur la portée « objective » des psaumes, éclairée par la tradition

---

33. Le Chroniqueur présente David sous des traits prophétiques : comme Elie, il obtient de Dieu que le feu du ciel tombe sur l'autel des holocaustes (1 Chr 21,26 ; cf. 1 Rois 18,38) ; il reçoit par révélation directe des paroles semblables à l'oracle de Natan (1 Chr 22,8). De même, le chantre Asaph « prophétise sous la direction du roi (David) » (1 Chr 25,2).

34. Outre les nombreux travaux de P. Auffret et l'ouvrage de J. Trublet et J.N. Aletti (note 7), voir M. GIRARD, **Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation**. t. 1, Montréal, 1984.

35. Voir surtout N.H. RIDDERBOS, **Die Psalmen** (BZAW, 117), Berlin, 1972 ; N.A. VAN UCHELEN, **Psalmen (De Prediking van het Oude Testament)**, 2 t., 1977. Ces auteurs sont influencés par M. Buber et F. Rosenzweig.

biblique. Comme le note M. Vervenne[36], ils renouent ainsi avec le principe herméneutique rabbinique et patristique : c'est l'Ecriture qui interprète l'Ecriture.

IV

Des collections partielles au mouvement du psautier

Comme le Pentateuque, le psautier actuel est divisé en cinq livres, dont la finale est chaque fois marquée par une doxologie avec la réponse « Amen ! » (Ps 41,14 ; 72,18-19 ; 89,53 ; 106,48 ; 150,6). Au-delà de cette division superficielle, on a cherché à distinguer plusieurs ensembles (« grande collection davidique », Ps 3-41 ; « psautier élohiste », Ps 42-83 ; etc.), dont certains au moins correspondent à des collections partielles. Le psautier a connu, c'est évident, une histoire littéraire en plusieurs étapes[37] ; en tout cas, l'ouvrage ne se contente pas de juxtaposer différentes pièces au seul gré du hasard. Par exemple, G.H. Wilson souligne que les Ps 1 et 2 introduisent l'ensemble du recueil, mais qu'ils ont aussi des affinités particulières avec la finale des collections I (le Ps 41 s'ouvre par une béatitude), II (Ps 72, psaume royal) et III (Ps 89, psaume royal).

Le problème de la préhistoire du psautier a été relancé par la découverte des « manuscrits de la mer Morte », à partir de 1947. Une trentaine d'entre eux comportent des textes psalmiques, dont certains figurent dans la Bible (psaumes « canoniques ») et d'autres pas. Le manuscrit qui a suscité le plus d'intérêt (11QPs[a]) reproduit 41 poèmes connus dans le psautier biblique, mais aussi d'autres psaumes, ainsi qu'un texte en prose concernant David et ses écrits poétiques. Les psaumes canoniques comportent des variantes par rapport au texte

---

36. « Do we use them as a Form, or as the Voice of our Hearts ? Exegetical Reflections on the Psalms of Israel », **Questions liturgiques** 71, 1990, pp. 162-190.

37. Voir surtout G.H. WILSON, **The Editing of the Hebrew Psalter** (SBL Dissertation Series, 76), Atlanta, 1985.

biblique et sont disposés dans un ordre différent du psautier. L'interprétation de 11QPs[a] fait l'objet d'hypothèses divergentes. Serait-ce un recueil concurrent du psautier biblique, témoin de la non-fixation de la collection jusqu'à une époque récente[38] ? une collection de textes liturgiques à l'usage particulier de la communauté de Qumrân[39] ? ou un recueil de textes se rapportant à la liturgie, mais qui n'étaient pas tous utilisés dans le culte[40] ? S.E. Farrell[41] tire de cette recherche les conclusions suivantes : l'auteur de 11QPs[a] connaît déjà le recueil canonique des 150 psaumes[42], mais le rouleau contient d'autres cantiques utilisés dans la liturgie de la communauté, qui avait développé des traditions différentes de celles de Jérusalem. Cette liberté – confirmée par d'autres manuscrits de Qumrân – permet d'imaginer certains processus de la formation du psautier biblique, mais elle n'en est pas un témoin direct.

Quoi qu'il en soit de la préhistoire du psautier, plusieurs auteurs soulignent que celui-ci connaît une dynamique, une progression caractéristique, à partir des deux attitudes de base de la prière. La tonalité dominante passe progressivement de la demande à la louange, et l'Alleluia joyeux fuse à partir du Ps 104 ; la toute dernière phrase du psautier élargit cette louange à « tout ce qui respire ». Ce changement progressif de tonalité correspond à la structure de nombreux psaumes, qui s'ouvrent par la plainte et la supplication, puis font place à l'action de grâce.

---

38. J.A. SANDERS, **The Psalms Scroll of Qumran**, Oxford, 1965.

39. S. TALMON, « Pisqah be'emsa pasuq and 11QPs[a] », **Textus** 5, 1966, pp. 11-21 ; M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, « The Psalms Scroll (11QPs[a]) : A Problem of Canon and Text », **ibidem**, pp. 23-33.

40. P.W. SKEHAN « A Liturgical Complex in 11QPs[a] », **Catholic Biblical Quarterly** 35, 1973, pp. 195-205.

41. « Le rouleau 11QPs[a] et le Psautier biblique », **Laval Théologique et Philosophique** 46, 1990, pp. 353-368.

42. Le texte en prose attribue à David 3 600 psaumes ; ils correspondent à la composition de 150 cantiques pour chacun des 24 groupes de chantres liturgiques (cfr 1 Chr 25) ; cela signifie que le psautier canonique était déjà fixé.

Ce panorama des recherches sur les psaumes simplifie à l'excès une réalité foisonnante : je n'ai pu qu'indiquer les grandes tendances, et j'ai dû passer sous silence des domaines entiers (critique textuelle, philologie, théologie des psaumes, etc.). Au-delà de la diversité extraordinaire des prises de position, on peut cependant constater une évolution indéniable : longtemps hypnotisée par les questions des genres littéraires et de l'enracinement cultuel des psaumes, l'exégèse avait trop oublié que ceux-ci expriment d'abord une expérience religieuse personnelle et collective. Aujourd'hui, nous assistons au retour de la question du sens : même s'il est destiné à la liturgie et se coule dans une forme conventionnelle, un psaume est d'abord le cri d'un homme ou d'un groupe qui vit, qui souffre, qui fait l'expérience du salut. Deux tendances se dessinent : la première envisage chaque psaume ou l'ensemble du psautier comme une pièce littéraire à interpréter à partir de son propre contenu et, éventuellement, de la tradition biblique ; la seconde entend situer les psaumes et la constitution du recueil entier dans le contexte vivant de leur époque. Ce nouveau clivage est lié à des herméneutiques différentes. Plus que jamais, la question est donc posée : qu'est-ce que lire un texte biblique ?

Jacques VERMEYLEN

Evode BEAUCAMP

Le psautier et la quête du salut

Le psalmiste et, par sa voix, le peuple d'Israël ne cessent de crier vers Dieu afin d'être sauvés : attitude qui a de quoi choquer un esprit contemporain ! Mais ce n'est pas là un simple appel au secours, car le « salut » a, dans la Bible, un sens très spécifique. Il est ce que Dieu seul peut donner, et au seul Israël, car cela ne se joue que dans le cadre de l'Alliance. Celui qui se fait connaître comme un Père et un Roi est aussi un Allié, responsable du peuple qu'il a choisi et sur lequel il nourrit un grand dessein. Le croyant peut donc l'appeler avec une immense confiance, qui se fonde sur la mémoire de l'expérience libératrice de l'Alliance, qui se mue en action de grâces et qui débouche sur l'annonce de ce salut aux nations païennes.*

LA prière de demande n'a pas bonne presse aujourd'hui et le psautier ne peut que pâtir de pareil discrédit, malgré le nombre des fervents qu'il compte actuellement dans notre monde chrétien. Il

---

* La numérotation des psaumes est ici celle de la Bible hébraïque.

ne manque pas en effet de lecteurs pour s'offusquer de ces appels réitérés à des victoires vengeresses, à l'acquisition de richesses et de biens matériels. On ne corrige pas cette impression négative première en mettant l'accent sur les chants d'action de grâces et les hymnes, car ils ont, tout compte fait, le même objet. Ayant quant à moi pris connaissance du texte des psaumes dans le tunnel de Dora, le réconfort qu'il me procura alors est demeuré sans ombre. Les premières objections que j'entendis formuler à ce sujet m'ont tout d'abord paru le fait de gens qui n'avaient jamais mangé, pour parler familièrement, de viande enragée ; mais je me rendis compte avec le temps qu'elles affectaient la nature même de la prière biblique, en son originalité essentielle. Pour bien des lecteurs, en effet, le Dieu des psaumes est une puissance extérieure, dont l'homme sollicite l'intervention au cœur de ses difficultés ; ils en font un Dieu « dépanneur » à l'instar des dieux qu'invoquaient les voisins d'Israël.

Une expérience unique

On ne saurait reprocher aux modernes de protester contre pareille vision des choses, car elle porte atteinte à la dignité du personnage sollicité, qu'on fait intervenir en des affaires qui ne le concernent pas, autant qu'à celle du demandeur, qui cherche ainsi à rejeter sur les épaules d'un autre le poids de ses propres responsabilités. La force de l'objection est incontournable ; reste à savoir si elle s'applique à la Bible. L'appel au secours ne s'y trouve pas adressé en effet à un quelconque dépanneur étranger : c'est vers le Dieu de l'Alliance que monte la requête d'une intervention salvifique, ce qui change radicalement les données du problème. Car le mot « salut » possède dans l'hébreu biblique un sens spécifique, mal perçu des auteurs et de leurs lecteurs, et qui à lui seul pourtant suffit à clore le débat. Telle est la raison du choix que nous avons fait du sujet de cet article.

Nous commencerons par souligner la place que tient le mot « salut » dans le texte du psautier, au point qu'il y apparaît comme un élément caractéristique du livre. Ce terme, autant que l'idée qu'il exprime, est spécifiquement biblique, ne possédant aucun correspondant exact dans la littérature religieuse extérieure : son emploi se trouve lié à l'expérience de l'Alliance faite par Israël, laquelle demeure unique dans l'histoire des religions. Pour être « sauvé », Israël se tourne vers celui qui a pris en charge son destin, en en faisant son peuple. La

démarche de l'orant prend alors un tout autre sens : il ne s'agit plus de faire entrer dans son propre jeu une puissance étrangère ; cela devient un acte de foi, que justifie le lien préalablement existant entre deux alliés, un lien dont l'initiative ne revient pas à l'impétrant. Les justes objections faites par la psychanalyse à la prière de demande tombent dès lors d'un coup et l'on peut, sans réticence aucune, obéir à l'invitation du Seigneur : « Demandez et vous recevrez ».

I

Le salut dans le livre des Psaumes

Le verbe *sôzô* avec ses dérivés se trouve à l'origine du vocabulaire chrétien du salut, du latin à l'ensemble de nos langues modernes. Il traduit, en règle générale, dans le grec biblique, les termes de la racine hébraïque *YSH*^{c}. La présence de cette racine est fort inégalement répartie dans le corpus hébraïque de la Bible. Sur un total de 326 emplois, le livre des Juges en totalise 21, les deuxième et troisième Isaïe 37, et le psautier 132 ; tandis qu'elle est pratiquement absente du Pentateuque, des prophètes préexiliques et des écrits sapientiaux, en dehors précisément de passages à saveur liturgique, tels que Gn 49,18 ; Ex 15,2 ; Nb 10,9 ; Dt 32,25 ; 33,29. La prédilection évidente du psautier pour ce mot ne peut s'expliquer que par la connaturalité qu'il possède avec le culte et la prière d'Israël.

De fait, *YSH*^{c} occupe une place privilégiée dans le livre, se démarquant nettement par là du problème de la libération ou « rachat », qu'expriment, avec des nuances d'ailleurs, les deux verbes *padah* et *gaal* ; le premier n'apparaît en effet que 16 fois dans le psautier, et le second 10. Manifestement, la rédemption ne constitue pas l'objet de la prière biblique. On ne prie pas pour être « racheté », pas plus qu'on ne célèbre le fait dans l'action de grâces.

La confusion risque plus facilement de se produire avec les verbes signifiant délivrer ou secourir. Les auteurs ne font pratiquement aucune différence entre les deux cris : « Au secours ! » et « Sauve-moi ». *Azar,* « secourir », le plus utilisé de tous dans les psaumes, n'accompagne pourtant *YSH*^{c} que 6 fois ; et l'on parle aussi volontiers de secours accordé ou à accorder, sans référence au salut, comme le font

les psaumes 120, 121, 124, qu'on célèbre le salut, au psaume 62 par exemple, sans prononcer le mot « secours ». Autant dire que les actions de secours et de salut sont nettement distinguées. Les deux mots ne s'emploient pas de la même façon. On dit fréquemment : « Dieu de mon salut », mais jamais : « Dieu de mon secours », ce qui est significatif. Apparaissent-ils d'ailleurs en position parallèle, qu'ils ne se situent pas sur le même plan. *YSH^c* évoque l'action salvifique de Yahvé dans sa globalité, tandis que les autres ne viennent qu'en préciser un aspect partiel. Ainsi au psaume 91, *YSH^c* paraît en dernier, comme pour tout récapituler :

> *« Je le délivrerai lui qui s'attache à moi*
> *le hissant en lieu sûr lui qui connaît mon nom ;*
> *dans la détresse je serai avec lui ;*
> *je le délivrerai je le glorifierai,*
> *je le rassasierai d'abondance de jours,*
> *et mon* salut *lui ferai voir »* (Ps 91,14-16).

Nous en avons dit assez pour pouvoir affirmer que les termes « sauver » et « salut » doivent être strictement réservés à la traduction des dérivés de la racine *YSH^c* ; ils expriment une notion définie et spécifique que nous allons immédiatement analyser, et qui ne se confond avec aucune autre. Aussi n'avons-nous cessé de protester contre l'escamotage quasi systématique dont ils sont l'objet dans le *Psautier, version œcuménique,* où l'on réduit l'idée de salut à celle de « victoire », au psaume 98 par exemple, un terme sans écho dans la littérature biblique, particulièrement plat et insignifiant.

II

La spécificité du recours au salut

La place privilégiée qu'occupe la racine *YSH^c* dans le psautier implique une spécificité de sens en rapport avec la prière d'Israël. Pour en saisir la nature, il est éclairant de remonter à l'utilisation profane du terme, assez rare certes, mais significative, dans l'ensemble de la littérature hébraïque. On se contente le plus souvent d'y contester l'efficacité de tout salut qu'on attendrait de l'homme (Ps 60,13). On lui concède toutefois quelque valeur positive, en des cas de figure bien

définis, celui par exemple d'un allié en temps de guerre (Jos 10,5 ; Jg 12,3 ; 1S 11,39 ; 2S 10,19 ; 2R 16,7), ou, plus positivement encore, celui qu'il faut aller requérir près de l'autorité responsable officielle (Dt 22,7), particulièrement celle du roi (Ps 72,4,13). C'est vers lui seul en effet qu'on entend monter le cri : « Sauve-moi ! » (2R 6,26). Le caractère royal de l'action salvifique explique la présence insistante du verbe dans le livre des Juges, ceux-ci y représentant des figures anticipatrices de l'institution monarchique : « Règne sur nous, toi, ton fils et ton petit-fils, puisque tu nous as *sauvés* de la main de Madian » (Jg 8,22) ; ainsi que la réflexion d'Ex 2,17 : « Moïse *sauva* les filles de Madian », le document yahviste donnant au personnage de Moïse des traits annonciateurs de l'autorité davidique.

De fait, dans le psautier, le salut attendu de Yahvé est bien lié à son titre de Roi. C'est à la responsabilité royale qu'on fait spontanément appel lorsqu'on parle de « sauver » :

> *« C'est toi mon Roi c'est toi mon Dieu*
> *qui décidais du* salut *de Jacob »* (Ps 44,5).

Ce titre de roi est explicitement mis en relation avec la victoire première remportée par la divinité sur les monstres marins, lors de la création :

> *« Depuis toujours c'est toi qui est roi Seigneur*
> *au cœur du pays œuvrant le* salut ;
> *ceint de ta force tu fendis la mer*
> *la nuque de Dragon tu brisas sur les eaux ;*
> *c'est toi du Léviathan qui fracassas les têtes*
> *pour les jeter en pâture aux rapaces »* (Ps 74,12-14).

Célébrant le renouvellement des forces de la nature au Nouvel An, le psaume 65 quant à lui s'exprime ainsi :

> *« Tu réponds dans ta justice te faisant craindre*
> *toi le Dieu de notre* salut...
> *Ayant par ta puissance affermi les montagnes*
> *et ta vigueur nouée aux reins,*
> *tu apaises des océans les grandes houles*
> *le mugissement de leurs flots »* (Ps 65,6-8).

Le terme « salut » vient donc tout naturellement à l'esprit lorsqu'on évoque la royauté de Yahvé, que ce soit dans les textes les plus

anciens (Ps 68,20-21), ou dans les plus récents (Ps 145,19 ; 146,3 ; 149,4), pour ne pas parler des psaumes dits « du Règne » (Ps 95,1 ; 96,2 ; 98,2-3).

Pareille affinité des deux idées de royauté et de salut, manifestée à travers tout le psautier, n'a d'ailleurs rien de fortuit, puisqu'on la retrouve dans d'autres livres en des passages à résonance liturgique :

> « Voici le cri plaintif de la fille de mon peuple
> s'élève de toute l'étendue du pays :
> Yahvé n'est donc plus en Sion ?
> Son Roi n'y est-il plus ?
> La moisson est passée, l'été est fini
> et nous ne sommes pas *sauvés* » (Jr 8,19-20).

Un Père et un Allié

Cette responsabilité première de Yahvé, qui conduit Israël à recourir au « salut » de son Dieu et de lui seul, n'est pas seulement sa responsabilité de Roi du pays ; c'est aussi surtout, et plus largement, celle de l'Allié. Le lien entre salut et Alliance est explicitement exprimé dans le psaume 89, qui reprend l'oracle de Natân (2S 7,1-17), où la formule : « Je serai pour lui un Dieu, il sera pour moi un peuple » devient : « Je serai pour lui un Père, et il sera pour moi un fils » :

> *« Criant vers moi, il me dira : Mon Père*
> *mon Dieu, mon rocher de* salut *!...*
> *Je lui conserverai ma tendresse à jamais*
> *et me souviendrai de mon Alliance »* (Ps 89,27,29).

Le souverain en la personne de qui se joue le sort du pays, est bien sûr particulièrement intéressé au salut que seul Yahvé peut lui octroyer (Ps 33,16 ; 144,10), en tant certes que Dieu-Roi, mais surtout peut-être au nom de cette Alliance avec David, qui se trouve alors promu au rang de « serviteur » (Ps 89,21 ; 144,10), c'est-à-dire de partenaire patenté de l'Alliance :

> *« A son Oint le Seigneur a donné le* salut » (Ps 20,7).
> *« Grand le* salut *qu'à son roi il assure,*
> *tendresse il témoigne à son Oint*
> *à David et sa lignée pour toujours »* (Ps 18,51).

Cela explique la place qu'occupe *YSH*^{c} dans les vieux psaumes royaux, tels que 20 et 21 : 3 fois dans le premier, 2 fois dans le second. Il est naturellement bien difficile de fixer les limites de la littérature royale. Le « Je » des psaumes anciens peut être en effet celui du souverain, sans que le mot « roi » apparaisse ; l'argument *a silentio* n'autorise pas à trancher par la négative. Qu'il soit roi ou non, le personnage qui, dans Ps 3,8 ; 28,8 ; 44,5,7 ; 60,11-12, en appelle « au salut de Yahvé », est suffisamment représentatif – qu'on parle ou non dans le cas de « personnalité corporative » – pour que la prière passe d'instinct du « je » au « nous », et de l'individu au peuple.

Le peuple et le psalmiste

Dans la majorité des cas, toutefois, c'est le peuple de l'Alliance qui est directement le destinataire du salut. C'est Israël en tant que « peuple de Yahvé » (Ps 14,7), un peuple qu'Il considère comme son troupeau (Ps 80,1-3) et qu'Il appelle ses « bien-aimés » (Ps 60,7) :

> *« Ah ! reviens nous redonner vie*
> *et faire la joie de ton peuple ;*
> *témoigne-nous ta tendresse Seigneur*
> *de ton* salut *accorde-nous la grâce ! »* (Ps 85,7-8).
> *« Quand tu feras grâce à ton peuple songe à moi*
> *prends soin de moi au temps de ton* salut *Seigneur,*
> *pour qu'au bonheur de tes élus je goûte,*
> *communiant à la joie de ta nation*
> *fier d'appartenir à ton héritage »* (Ps 106,4-5).

Comme on le voit par ce dernier exemple, chacun des membres de la communauté aspire à obtenir sa part, pour lui-même, du salut accordé à Israël. C'est-à-dire que la quête du salut prend, explicitement ou implicitement, forme individuelle. N'exprimerait-il rien d'autre pour justifier sa démarche, qu'il s'agisse d'un malade (Ps 6) ou d'un innocent persécuté (Ps 7 ; 17), que le besoin où il se trouve, l'orant n'en demeure pas moins très évidemment un fils d'Israël. Le plus souvent d'ailleurs, il aime à le rappeler d'une manière ou de l'autre. Il s'attribue par exemple le qualificatif de « serviteur », qui au début ne convenait guère qu'à David ou au peuple élu dans sa totalité :

« Ta face resplendisse sur ton serviteur
au nom de ta tendresse sauve-*moi Seigneur ! »* (Ps 31,17).
« Veille à ma vie moi ton fidèle
sauve *ton serviteur (Toi mon Dieu) qui s'abandonne à toi »* (Ps 86,2).

Il pourra dire, en termes équivalents : « Sauve-moi, car je suis à Toi » (Ps 119,94). Ailleurs, il appuiera le cri : « Sauve-moi » (Ps 22,22 ; 71,2) d'une longue évocation de son état de dépendance par rapport à son Dieu, de sa situation de « client de Yahvé ». Ajoutons que, dans les textes tardifs, l'Israélite s'attribue volontiers le titre de « juste », qualificatif apparemment plus neutre, mais qui tendra de plus en plus à désigner le véritable Israël fidèle :

« Et les justes exultent sous leurs tentes
criant leur joie d'être sauvés » (Ps 118,15).
« Le salut *des justes vient du Seigneur*
il leur sera lieu fort aux heures de détresse » (Ps 37,39).

L'appel à un Dieu sauveur en tant que Dieu Roi et Allié constitue la caractéristique fondamentale du salut dans la Bible. Cela fait du salut une notion spécifiquement biblique, dont on ne retrouve nulle part l'équivalent, ni quant à l'étymologie du mot ni quant à son contenu conceptuel, dans les religions extérieures à celle d'Israël ; là seulement la relation entre Dieu et l'homme se présente comme une relation d'Alliance, dont l'initiative revient expressément au premier. Lors donc que, pour être « sauvé », le psalmiste fait appel à une intervention divine, on ne saurait dire qu'il introduit dans ses affaires personnelles une puissance étrangère, un dépanneur occasionnel ; Jérémie en exprime lumineusement l'idée lorsqu'il s'écrie :

« Espoir d'Israël Yahvé
son *Sauveur* en temps de détresse,
pourquoi es-tu comme un étranger en ce pays,
comme un routier qui s'arrête pour une nuit ?...
Pourtant tu es parmi nous Yahvé,
et nous sommes appelés de ton Nom » (Jr 14,8-9).

III

Le Sauveur dans l'histoire

N'importe qui n'est donc pas habilité à « sauver » n'importe qui. Yahvé sauve Israël, en tant que sa responsabilité de Roi et d'Allié se trouve engagée par là : responsabilité exclusive et jalouse, interdisant tout recours pour ce faire à qui que ce soit d'autre. Il s'agit dans ce cas d'un engagement personnel de deux partenaires l'un envers l'autre. Car le salut ne constitue pas une réalité objective impersonnelle et neutre, même si l'on peut parler parfois de « coupe du salut » (Ps 116,10) ou de « manteau de salut » (Ps 132,16) ; il est expressément dit le salut de quelqu'un vis-à-vis de quelqu'un ; le salut du destinateur ou celui du destinataire – et ceci en proportions égales, 25 fois dans chaque cas –, ou celui des deux à la fois, comme le suggère la formule : « Dieu de mon salut » (Ps 18,47 ; 24,5 ; 25,5 ; 27,9 ; 38,23 ; 51,16 ; 65,6 ; 68,20 ; 79,9 ; 85,5 ; 88,2). Par là se trouve établi entre eux un système de relations fermes et stables, permettant de voir en Yahvé « son rocher de salut » (Ps 18,47 ; 62,3 ; 89,27 ; 95,1), « sa citadelle » ou « son rempart de salut » (28,8 ; 31,3-4 ; 140,8).

On peut certes imaginer qu'un quelconque secoureur inconnu du patient vienne l'arracher à la gueule d'un lion sans qu'il ne lui ait rien demandé, et pour cause ; qu'il réanime de même les victimes inanimées d'un incendie ou de tout autre séisme. Il n'en va toutefois pas ainsi, au contraire de notre verbe « sauver », avec les dérivés de la racine *YSH*ᶜ. Yahvé ne sauve que ceux qui lui en ont fait la demande expresse ; il déclare à Moïse qu'il a entendu les clameurs des Hébreux esclaves en Egypte et qu'il a décidé de les « délivrer », mais le mot « sauver » n'apparaît pas en pareil contexte, car leur cri ne lui était pas adressé, vu qu'ils ne le connaissaient pas encore. Ce sera le cas en revanche lorsqu'ils se verront coincés, dans leur fuite, entre l'armée de Pharaon et la mer. Moïse leur dira alors : « Tenez ferme et vous verrez ce que Yahvé va faire pour vous *sauver* en ce jour » (Ex 14,3) ; et le chroniqueur de conclure : « Ce jour-là Yahvé *sauva* Israël de la main des Egyptiens » (14,30). De fait, la racine *YSH*ᶜ demeure absente des récits de l'exode avant le passage de la Mer Rouge (cf. Ps 106,8,20), c'est-à-dire avant que les Hébreux appellent à la rescousse celui qui avait pris leur aventure en charge. Ainsi le « salut » se présente-t-il partout, dans le psautier, comme une réponse (Ps 20,7,10 ;

22,22 ; 34,7 ; 55,17 ; 60,7 ; 65,6 ; 69,14 ; 118,21) à un cri vers lui lancé (3,8 ; 12,6 ; 18.4 ; 88,2 ; 89,27 ; 107,3,19 ; 119,146 ; 145,19).

L'expérience de l'Alliance

Le recours à l'action salvifique de Yahvé implique, en fait, la référence à une expérience passée de l'Alliance. Israël en appelle au salut de son Dieu pour la gloire de son Nom (20,6 ; 54,3 ; 106,8,47 ; 116,13), en vertu de la force de son bras (60,7 ; 98,1 ; 108,7 ; 138,7), de la lumière de sa face (42,6 ; 80,1,8,20) et surtout de sa *Hèsèd* (6,5 ; 17,7 ; 18,51 ; 25,5 ; 31,17 ; 40,11 ; 69,14 ; 85,8 ; 98,3 ; 119,41 ; 138,7-8), le mot *Hèsèd,* intraduisible en français, signifiant la sollicitude fidèle à un engagement librement contracté. C'est de l'expérience du peuple élu, tout au long de son histoire, qu'il s'agit en l'affaire ; le souvenir des merveilles d'Egypte, quant à lui, ne se trouve évoqué qu'en Ps 106,21, dans le contexte du séjour des Hébreux au désert.

Cette référence au passé, pour implicite qu'elle demeure généralement, fait de la requête du salut une démarche de foi ; sachant à qui il s'adresse, le solliciteur peut affirmer sa pleine confiance en lui. Le psautier annonce par là l'Evangile : « Ta foi t'a sauvé ». Le salut s'y trouve en effet « désiré » (119,174), « aimé » (Ps 70,5), « attendu » jusqu'aux limites mêmes de l'épuisement (Ps 119,81,123), dans le silence du plus total abandon :

> *« Il n'est pour moi de repos qu'en Dieu seul,*
> *j'ai grâce à lui de l'espérance*
> *ayant trouvé en lui le rocher de* salut » *(Ps 62,6-7).*

Le Dieu de l'Alliance sauve donc ceux qui se donnent à lui (Ps 86,2), qui se « blottissent » contre lui (Ps 7,2 ; 17,7 ; 36,7 ; 37,40). Le fidèle criera alors très fort qu'il n'a pas peur, sa situation fût-elle apparemment désespérée (Ps 3,6-8), ce qui donne parfois à sa foi un caractère presque isaien. « Ne pas avoir peur » constitue en effet une condition du salut, et non son corollaire, comme le voudraient nombre de commentateurs du IIe Isaïe, qui font de la formule : « Ne crains pas » un signe distinctif de tout « oracle de salut » :

> *«Le Seigneur est mon* salut *ma lumière*
> *de qui donc avoir peur ? »* (Ps 27,1).

IV

Salut et plan de Dieu

En accordant le salut à son peuple, Yahvé ne fait pas le jeu de celui-ci. Il en intègre bien plutôt l'aventure dans ses plans à lui. C'est là un point qu'il est particulièrement important de souligner aujourd'hui, alors qu'on entend certains tenter de récupérer Dieu au service de leurs desseins, le rendant ainsi complice de violations flagrantes de la parole donnée. Cela représente pour la Bible la marque même de l'injustice universelle régnant en ce monde : « Tous les hommes sont des menteurs », et justifie l'appel au salut de son Dieu :

> *« Viens nous* sauver *Seigneur, il n'est plus d'honnête homme,*
> *il ne reste personne à qui pouvoir se fier ;*
> *pour duper ses proches chacun ne parle*
> *qu'à mots captieux dictés par un cœur double »* (Ps 12,2-3).

Or le lien entre les termes justice et salut est aussi vigoureusement appuyé dans les psaumes (24,5 ; 31,2 ; 36,7 ; 65,8 ; 51,16 ; 71,2,15 ; 98,2 ; 119,123) que dans le IIe Isaïe ; il y domine la problématique même de toute quête du salut, le manteau du salut s'identifiant à celui de la justice (132,9,16). Salut et justice ont ceci de commun qu'ils représentent tous deux une victoire du Dieu de l'Alliance sur le mal et ses séides, que les psalmistes appellent souvent des *poᶜalè awen,* « artisans du mal », formule où l'on peut subodorer quelque relent de sorcellerie. Le mal forme ainsi une sorte d'empire tentaculaire plongeant ses racines jusque dans le mystère de la création, où Yahvé remporta sa première victoire de Dieu justicier :

> *« Tu réponds dans ta justice, te faisant craindre*
> *toi le Dieu de notre* salut...
> *apaisant des océans les grandes houles*
> *le mugissement de leurs flots »* (Ps 65,6,8).

Les fidèles pourront en reconnaître l'écho dans leur propre expérience : *« Ah ! sauve-moi Seigneur du flot qui monte et qui m'étouffe »* (Ps 69,2 ; cf. 18,5 ; 32,6 ; 42,8 ; 88,8 ; 144,7) ; et il n'est pas interdit d'en rapprocher le cri de Pierre enfonçant dans l'eau du lac : *« Sauve-*nous, Seigneur, nous périssons » (Mt 8,25 ; 14,30).

L'action de grâces et l'annonce aux nations

Justice et salut constituent en effet l'un et l'autre, dans le psautier, le motif essentiel de l'action de grâces. On imagine certes aisément que les psalmistes « se réjouissent » du salut obtenu, ce qu'ils répètent inlassablement (9,15 ; 20,6 ; 21,2 ; 35,9 ; 51,14 ; 65,6 ; 70,6 ; 106,47 ; 118,14-15 ; 132,16 ; 149,4) ; mais la résonance de l'intervention salvifique va bien au-delà d'un sentiment de satisfaction personnelle. Rappelons en passant que, contrairement à ce que pensent la plupart des gens, l'action de grâces ne se confond pas avec un simple remerciement : c'est un cri d'admiration appelé à s'éterniser et qui consacre ici l'engagement de foi exigé pour l'obtention du salut. Bien que fortement personnalisé, puisqu'au départ le fidèle se trouve totalement désarmé et seul en face de son Dieu, le salut n'en reste pas pour autant un problème purement individuel ; il s'ouvre en un drame général, intéressant un public beaucoup plus large. Lors même qu'il vise le cas d'un simple particulier, fût-il non représentatif, le salut appartient comme tel à toute la communauté d'Israël, ne serait-ce qu'à titre de témoignage :

> « *Je n'ai pas gardé scellée en mon cœur l'œuvre de ta justice*
> *et j'ai dit ta fidélité, ton* salut,
> *ni laissé ignorer à la grande assemblée*
> *ta tendresse fidèle* » (Ps 40,11),

un témoignage destiné à réconforter les « pauvres » (Ps 22,27 ; 69,33), appelés à persévérer dans l'attente du salut :

> « *Qu'ils répètent sans cesse : Le Seigneur est grand,*
> *ceux qui escomptent ton* salut » (Ps 70,5).

Il n'y a d'ailleurs pas que les pauvres d'Israël qui aient à connaître le salut que Yahvé réalise pour chacun des siens. Le fait doit être notifié aux nations païennes elles-mêmes, qui attendent vainement de leurs dieux un salut que ceux-ci ne peuvent leur offrir. Espérance ainsi inscrite au cœur de tous les hommes, le salut n'a trouvé de réalisation qu'en Israël, sous la main du Dieu qui l'a choisi. L'écho de l'événement est donc appelé à être répercuté jusqu'au bout du monde. Moins explicitement que dans le II[e] Isaïe, l'idée n'en est pas moins très présente dans le psautier :

« Etant connues tes voies sur terre
parmi les nations, ton salut
que te confessent Seigneur tous les peuples
reconnaissant ensemble qui tu es » (Ps 67,3-4).
« Fidèle il se souvient de sa tendresse
envers la maison d'Israël,
et jusqu'au bout de la terre on a vu
le salut *qu'œuvre notre Dieu »* (Ps 98,3)
« Tu répands ta justice te faisant craindre,
toi le Dieu de notre salut ;
jusqu'au bout de la terre, aux îles lointaines,
c'est en toi seul qu'on a confiance » (Ps 65,6).

Yahvé n'est donc pas un *deus ex machina* que ses fidèles introduiraient lâchement dans leurs affaires pour se soustraire à l'obligation d'en résoudre eux-mêmes les difficultés. L'initiative n'est point partie de l'homme, d'un homme aux abois allant se chercher de l'aide partout où il s'en peut trouver. C'est Yahvé qui s'est découvert le premier au peuple qu'il a choisi et préalablement libéré, afin de devenir pour eux désormais un « rocher de salut ». En faisant jouer dans le concret de l'existence des siens l'engagement initial, l'intervention salvifique réclamée en cas de danger s'inscrit dans un lien premier de l'Alliance. Et Yahvé poursuit par là sa lutte victorieuse contre le mal, jusqu'au triomphe final de sa justice.

Evode BEAUCAMP

CONCURRENCE ET SOLIDARITE :

L'économie de marché, jusqu'où ?

SEMAINES SOCIALES DE FRANCE

Du 9 au 11 novembre 1991 au Palais des Arts et des Congrès
25, avenue Victor-Cresson – 92130 Issy-les-Moulineaux

Comment vivre en même temps la concurrence et la solidarité ? Tel est le défi éthique posé à notre société de marché par deux valeurs en tension, porteuses de cultures antagonistes que nous sommes appelés à vivre simultanément.

En plus des sept conférences et tables rondes, quinze carrefours permettront aux participants d'échanger leurs expériences concrètes.

Renseignements et inscriptions : *Semaines Sociales de France, 18, rue de Varenne, 75007 Paris. Tél. : (1) 42.22.41.53*

Marie-François BERROUARD

Saint Augustin et la prière chrétienne des psaumes

Augustin est le seul Père de l'Eglise dont nous avons conservé un commentaire de tout le psautier. Il prêchait à Carthage et à Hippone, longuement et souvent, sur les psaumes, dans lesquels il entendait à la fois nos paroles et celles du Saint-Esprit : par eux, nous coulons notre prière dans la prière même du Christ, le « Christ total », Tête et Corps inséparablement. Celui-ci prie tantôt en son nom propre, tantôt en notre nom, à nous qui sommes ses membres, tantôt encore en ces deux noms ensemble. Si intense soit notre implication dans ces textes, nous ne saurions oublier que, avant d'être notre prière et afin d'être celle-ci, les psaumes ont de bout en bout le Christ pour locuteur.*

---

* La numérotation des psaumes est ici celle du psautier liturgique, celle de la Septante puis de la Vulgate. Les versets sont traduits tels qu'Augustin les lisait dans la traduction dont il se servait.

COMME beaucoup de garçons de son temps, le jeune Augustin n'avait pas été baptisé, mais il avait reçu dès ses premiers jours le sacrement des catéchumènes qui l'agrégeait à l'Eglise et sa mère, Monique, l'élevait très chrétiennement. Elle inscrivait ineffaçablement dans son cœur l'amour du Christ qui ne l'a jamais quitté, sans lui faire comprendre pourtant que le Christ est le Fils de Dieu qui s'est fait homme ; elle le formait de même à adresser à Dieu certaines de ses demandes d'enfant, mais sans lui apprendre non plus à parler et à dialoguer avec lui. Ce n'est qu'après sa conversion et avant son baptême qu'il fait la découverte de la prière ; il décrit la joie de ses premières prières comme le gazouillis émerveillé du jeune oiseau qui vient d'éclore : « Je gazouillais avec toi, ma clarté, ma richesse, mon salut, avec toi, Seigneur mon Dieu » (*Conf.,* 9,1,1). C'est vers le même temps aussi qu'il découvre les psaumes : il a la surprise de retrouver d'emblée en lui-même les divers sentiments qu'ils expriment, il ne peut retenir ses cris en les récitant et, dans l'enthousiasme de son amour, il rêve de les déclamer à toute la terre (cf. *Conf.,* 9,4,8-9).

Est-ce un fruit de son expérience personnelle ? Toujours est-il que, devenu évêque, Augustin prêche souvent et longuement sur les psaumes, afin d'en expliquer le sens au peuple chrétien et d'aider ainsi les fidèles à les prier.

A partir du IIIe siècle, il est vrai, la plupart des auteurs chrétiens de l'Antiquité écrivent et prêchent sur un nombre plus ou moins considérable de psaumes. Augustin est pourtant, semble-t-il, avec Théodore de Mopsueste et peut-être Origène, le seul Père de l'Eglise qui ait commenté tout le psautier, c'est-à-dire pratiquement chaque verset de chacun des psaumes. Le commentaire de Théodore est malheureusement perdu en grande partie, celui d'Augustin par contre a été conservé dans son entier et représente dans les 2 000 pages. Cet ouvrage, qui a reçu d'Erasme au XVIe siècle le nom d'*Enarrationes in psalmos,* n'est pas une œuvre homogène et d'une seule coulée, puisqu'il s'est formé peu à peu avec les sténographies des sermons qu'Augustin a prêchés et les explications qu'il a dictées, mais il est l'œuvre d'une seule inspiration puisque, d'un bout à l'autre, ce sont les mêmes principes qui l'éclairent et qui l'expliquent.

De ces principes je n'en retiendrai ici que deux, mais qui me paraissent essentiels pour comprendre l'exégèse qu'Augustin fait du

psautier : les psaumes sont tout ensemble et indissociablement paroles du Saint-Esprit et des hommes, et ils sont tous la prière du Christ.

I

Les psaumes comme paroles de l'Esprit Saint et des hommes

Comme tout le reste des Ecritures, les psaumes sont paroles de Dieu, car ils sont l'œuvre du Saint-Esprit qui les a inspirés et dictés. Augustin le rappelle nombre de fois pour démontrer que s'est déjà accompli et que continue à s'accomplir ce qu'ils ont annoncé si longtemps à l'avance : « C'est avant que notre Seigneur Jésus Christ soit né de la Vierge Marie que ces psaumes que nous chantons ont été dits et écrits sous la dictée de l'Esprit de Dieu » (*En.* 62,1)[1].

Dieu nous a tout donné en effet : non seulement il nous appelle à son amitié et nous accorde la grâce de répondre volontairement à cet appel, mais il nous fournit les mots qui disent cette amitié, chantent sa douceur, nous la font aimer, et qui le louent en outre de nous l'avoir donnée. Il faut affirmer cependant avec autant de force et avec la même vérité que ces paroles de l'Esprit Saint sont aussi nos paroles, car ce qu'elles disent, c'est notre misère, notre faiblesse, nos demandes, nos angoisses et notre confiance, notre louange et nos actions de grâce.

Ainsi, par un paradoxe de la miséricorde infinie de notre Dieu, ces prières des psaumes sont nôtres et ne sont pas nôtres : elles ne sont pas nôtres, puisqu'elles sont prières de l'Esprit et qu'elles nous viennent de lui, et pourtant elles sont nôtres, puisque, l'Esprit n'ayant pas de besoin, elles disent nos souffrances, nos fragilités, nos détresses, nos craintes et nos espoirs, nos supplications. Augustin essaie donc

1. Les deux lettres *En.* indiquent la référence aux *Enarrationes in psalmos.* Certaines des 32 premières sont divisées en « en. 1 », qui a été dictée, et « en. 2 », qui a été prêchée ; celle-ci peut se diviser à son tour en deux, trois ou quatre sermons selon le nombre de prédications qu'Augustin a faites sur le psaume.

comme il peut de faire saisir aux fidèles ces deux aspects qui semblent contradictoires, mais qui définissent ensemble la même réalité spirituelle :

> « Ces paroles du psaume que nous avons entendues et que nous avons chantées en partie, si nous disons qu'elles sont nôtres, il faut comprendre avec une crainte respectueuse comment nous disons la vérité, car elles sont les paroles du Saint-Esprit plus que les nôtres. A l'inverse cependant, si nous disons qu'elles ne sont pas nôtres, nous mentons absolument, car il n'y a là que le gémissement de gens qui sont dans la peine ; toutes ces paroles pleines de douleurs et de larmes qui ont retenti, comment peuvent-elles être les paroles de Celui qui ne peut pas être dans la misère ? Le Seigneur est donc miséricordieux et, nous, nous sommes misérables : le Miséricordieux a daigné parler aux misérables, il a même daigné se servir en eux de la parole des misérables. Aussi les deux choses sont-elles vraies : c'est notre parole et ce n'est pas notre parole, c'est la parole de l'Esprit de Dieu et ce n'est pas sa parole. C'est la parole de l'Esprit de Dieu puisque, s'il ne l'inspirait pas, nous ne la dirions pas, mais ce n'est pas sa parole parce qu'il n'est pas misérable, parce qu'il n'éprouve pas de peine et que ces paroles sont des paroles de misérables et de gens qui sont dans la peine. Ces paroles sont nôtre parce qu'elles sont des paroles qui manifestent notre misère, et elles ne sont pas nôtres puisque c'est grâce au don que nous fait le Saint-Esprit que nous avons même le pouvoir de nous unir à ses gémissements » (*En.* 26, en. 2,1).

Les paroles des psaumes sont donc originairement paroles de l'Esprit, et elles deviennent nos propres paroles dans la mesure où le Saint-Esprit qui les a inspirées *répand la charité dans nos cœurs* (Rm 5,5) et, par la charité, nous met en connaturalité avec elles et nous les fait reprendre à notre compte. Ainsi s'explique la phrase étrange du psalmiste dont tous les termes sont littéralement vrais, malgré leur apparente opposition : *En Dieu je louerai mes paroles* (Ps 55,5).

> « Si c'est *en Dieu,* demande le prédicateur, pourquoi sont-elles *mes paroles* ? C'est *en Dieu* et ce sont *mes paroles.* C'est *en Dieu* parce que ces paroles viennent de lui, et ce sont *mes paroles* parce que je les ai reçues. Celui qui me les a données a voulu qu'elles soient miennes. En aimant celui dont elles sont, puisque c'est de lui qu'elles me sont venues, elles sont devenues mes paroles » (*En.* 55,7).

Dès lors, pour que ces paroles des psaumes deviennent de plus en plus nos paroles, la charité de l'Esprit nous donne la joie de les

écouter et de les accueillir en notre âme, elle suscite notre effort pour nous élever jusqu'à leur signification, elle met en mouvement notre esprit et notre cœur pour chercher à les comprendre toujours mieux, afin que nous fassions spirituellement partie de ce peuple que le Ps 88,16 déclare *heureux* parce qu'il *a la science de sa jubilation.*

> « Ayant supplié le Seigneur,... nous devons comprendre ce qui a été chanté pour que nous chantions avec notre raison d'hommes et non pas, si je puis dire, avec des voix d'oiseaux. Car souvent les hommes ont appris à des merles, à des perroquets, à des corbeaux, à des pies et à d'autres oiseaux du même genre à dire ce qu'ils ne comprennent pas. Avoir la science de son chant, c'est ce qui a été accordé à la nature humaine par la volonté de Dieu » (*En.* 18, en. 2,1).

Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une compréhension qui resterait intellectuelle et rationnelle ; en nous établissant en consonance avec Dieu, la charité nous fait éprouver « la joie des paroles divines..., la douceur de comprendre la parole de Dieu » (*En.* 61,1). Grâce à elle, nous savourons la prière multiforme des psaumes, nous intériorisons de plus en plus leurs sentiments et, pour mieux en goûter le sens spirituel, nous tendons toujours davantage à faire passer dans notre vie leur confiance et leur foi. En somme, sous l'impulsion de l'Esprit, nous coulons notre prière dans la prière même des psaumes en les recevant de Dieu comme autant de dons qu'il nous fait, et l'exhortation d'Augustin devient en nous réalité :

> « Si le psaume demande, demandez ; s'il gémit, gémissez ; s'il manifeste de la joie, soyez dans la joie ; s'il espère, espérez et, s'il exprime de la crainte, ressentez de la crainte. Toutes ces choses en effet qui sont écrites ici sont le miroir de nous-mêmes » (*En.* 30, en, 2, ser. 3, 1).

Toutes ces exigences empêchent donc par elles-mêmes de transformer les versets des psaumes en formules magiques dont il suffirait de répéter les mots pour être exaucé. Augustin le rappelle au contraire sous diverses formes aux chrétiens qui l'écoutent : la prière, et celle du Notre Père comme celle des psaumes, n'est affaire ni de mots ni de gestes, ni de temps ni de lieux ; elle est « parole du cœur » (*En.* 31, en. 2, 15), « cri du cœur » (*En.* 37, 28), « chant du cœur » (*En.* 147,5). Elle est réponse du cœur de l'homme à l'amour incompréhensible et débordant de notre Dieu et, parce qu'il est inspiré par l'Esprit Saint, le psautier apporte à chacun les mots qu'il lui faut dire pour implorer Dieu comme il convient et pour lui rendre grâce.

II

Les psaumes comme prières du Christ

Le premier principe nous indiquait l'attitude qu'il faut prendre devant les psaumes, le deuxième nous précise comment il faut les lire.

Les auteurs anciens sont divisés au sujet de la composition du psautier. Contrairement à la plupart, Augustin tient comme « plus probable » l'opinion que David est l'auteur unique des 150 psaumes (cf. *De civ. Dei,* 17,14). C'est donc lui qui est le « je » et qui fait partie du « nous » qui s'exprime dans les psaumes. Mais, en écrivant ses poèmes sous l'inspiration du Saint-Esprit, le roi psalmiste préfigurait en lui-même celui qui devait un jour naître de lui selon la chair pour nous sauver.

A travers David, sa figure, il n'y en a donc qu'un seul qui se fait entendre dans tout le psautier, le Christ. En tant que Dieu en effet, il ne peut pas prier, mais il est prié avec le Père et il exauce avec lui (cf. *En.* 29, en. 2, ser. 2, 1 ; 34, ser. 2, 5 ; 85, 1...) ; il n'est devenu priant que quand il s'est fait homme et parce qu'il s'est fait homme. C'est aussi, parce que la nature humaine qu'il a prise est identique à la nôtre, qu'il s'est fait la Tête du Corps dont les croyants sont les membres. Ces mots de Tête et de Corps qu'il emprunte à l'Apôtre (1 Co 12,12,27 ; Rm 12,5 ; Ep 5,23 ; Col 1,18), l'évêque d'Hippone ne les interprète jamais comme des images ou des comparaisons, mais il les prend au sens le plus littéral comme traduisant une réalité mystérieuse et désignant l'unité vivante de l'organisme que forment ensemble le Christ et ses membres.

Augustin ne cesse de dire et de redire cette unité vivante du Christ et des chrétiens tout au long de ses explications sur les psaumes. A titre d'exemple et pour éclairer la suite de mon propos, je ne citerai ici que certaines de ses affirmations, en réduisant le plus possible les justifications scripturaires qui chaque fois les appuient. « Notre Seigneur Jésus Christ parle dans les prophètes tantôt en son nom et tantôt en notre nom puisqu'il s'est fait un seul avec nous » (*En.* 138,2). Assurément, « nous ne sommes pas *le Verbe,* nous ne sommes pas *celui qui était au commencement Dieu auprès de Dieu,* nous ne sommes pas *celui par qui tout a été fait,* mais on en vient à la chair et, en elle, le Christ, c'est lui et nous » (*En.* 142,3). « Dieu ne pouvait pas faire aux

hommes un don plus grand que de leur donner comme Tête son Verbe par lequel il a tout fait et de les adapter à lui comme ses membres, de telle sorte qu'il soit Fils de Dieu et Fils de l'homme, un seul Dieu avec le Père, un seul homme avec les hommes » (*En.* 85,1). « La Tête et le Corps, l'Epoux et l'Epouse, le Christ et l'Eglise, les deux sont un seul..., un seul homme parfait dans sa plénitude, cf. Ep 4,13 » (*En.* 101, ser. 1, 2). « Dans les membres du Christ, c'est le Christ... C'est un seul Christ qui est dit la Tête et son Corps... Donc, nous tous ensemble avec notre Tête, nous sommes le Christ » (*En.* 30, en. 2, ser. 1, 4). « Le Christ, ce n'est pas seulement la Tête, c'est aussi le Corps » (*En.* 68, ser. 1, 1).

Le Christ total

Ces quelques citations nous aident à comprendre l'expression, étrange au premier abord, qu'Augustin utilise plus de 200 fois pour signifier l'unité mystique et réelle du Christ et des chrétiens, qui s'enracine dans l'identité de leur nature humaine : « le Christ total ». Par ces mots qui reviennent le plus souvent dans ses sermons, il souligne que l'incarnation ne s'est pas arrêtée à Jésus seul et qu'elle ne concerne pas que lui, mais qu'elle a valeur universelle et qu'en prenant notre humanité le Christ s'est uni comme membres, en prolongement et en complétude, tous ceux qui acceptent de croire en lui. « Le Christ total, affirme-t-il, c'est la Tête et le Corps en tant qu'homme complet » (*En.* 138,2) ». « Notre Seigneur Jésus Christ en tant qu'homme parfait total, c'est la Tête et le Corps. Nous reconnaissons la Tête dans cet homme qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert sous Ponce Pilate, qui a été enseveli, qui est ressuscité, qui est monté au ciel, qui est assis à la droite de Dieu. C'est lui la Tête de l'Eglise. Le Corps de cette Tête, c'est l'Eglise, non pas seulement celle qui est en ce lieu... et qui est en ce temps...., mais celle qui commence avec Abel le juste et qui va jusqu'à ceux qui naîtront à la fin du monde et croiront dans le Christ » (*En.* 90, ser. 2, 1). « Quand nous entendons parler le Christ (dans les psaumes), ne pensons pas seulement à celui qui est notre Tête, mais pensons au Christ Tête et Corps, un homme complet et intégral... Donc, s'il est la Tête et si nous sommes les membres, le Christ total, c'est la Tête et les membres » (*En.* 58, ser. 1, 2).

Que le Christ soit un seul avec nous explique sans peine à Augustin qu'il soit le seul locuteur des psaumes. Mais que ce locuteur

unique soit tout ensemble lui et nous, la Tête et le Corps, l'oblige à comprendre qu'il parle parfois en tant que Tête et parfois en tant que Corps, c'est-à-dire parfois en tant qu'il est le Sauveur et parfois en tant qu'il est l'humanité croyante qui clame sa plainte, appelle à l'aide et implore le salut, et que, parfois encore, il parle au nom des deux ensemble. Le prédicateur peut donc formuler cette loi pour éclairer ceux qui l'écoutent :

> « Dans les psaumes, tu trouves difficilement des paroles qui ne sont pas celles du Christ et de l'Eglise, ou du Christ seul ou de l'Eglise seule, dont nous formons, nous aussi, une partie... Le roi David fut un seul homme, mais il ne fut pas la figure d'un seul homme quand il figura l'Eglise, composée d'un grand nombre d'hommes et répandue jusqu'aux extrémités de la terre ; au contraire, quand il fut la figure d'un seul homme, il figura celui qui est *le Médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus,* 1 Tm 2,5 » (*En.* 59, 1).

Le Christ prie parfois en son nom personnel

Pour expliquer l'exégèse chrétienne du psautier par Augustin, je suivrai donc la triple distinction qu'il vient de faire dans ce sermon, mais sans m'attacher à son ordre : je commencerai en effet par montrer comment, pour lui, dans certains psaumes ou certains versets de psaumes, c'est le Christ qui parle en son nom personnel ou c'est du Christ qu'il est parlé, en tant qu'il est le Sauveur né de la Vierge Marie, *le Médiateur entre Dieu et les hommes, la Tête de l'Eglise.*

Les auteurs du Nouveau Testament lui avaient du reste depuis longtemps frayé la voie pour cette exégèse, en faisant déjà une lecture christologique du psautier : non seulement ils mettaient certains versets des psaumes sur les lèvres de Jésus (cf. He 10, 5-7 ; Mc 15,34 ; Lc 23,46 ; Jn 13,18 ; Ac 2,25-28...), mais ils voyaient dans plusieurs épisodes de sa vie l'accomplissement de leurs annonces (cf. Mt 21,42 ; 27,34 ; Jn 2,17 ; 19,24...). A leur suite, et dès le II[e] siècle, les auteurs chrétiens ont reconnu dans les psaumes ou dans leurs versets l'expression ou la prophétie de tel ou tel mystère du Christ et ils ont utilisé ces mêmes versets pour célébrer ces mystères. Augustin s'inscrit donc dans leur tradition, mais il dépasse de loin tous ses prédécesseurs en découvrant, beaucoup plus qu'eux, d'innombrables allusions au Christ dans le psautier.

Ainsi est-il clair pour lui que, dans le psaume 21 dont les premiers mots ont été redits par le Crucifié, « la passion du Christ est racontée avec autant d'évidence que dans l'Evangile » (*En.* 21, en. 2,1). Il en explique donc chaque verset pour rappeler à ses auditeurs, en invoquant l'Evangile, « combien le Seigneur a souffert » et comment il a répandu son sang pour le rachat du monde entier.

C'est également « la passion de notre Seigneur que nous reconnaissons » dans le psaume 68 (*En.* 68, ser. 1,7) ; nombre de ses versets décrivent en effet ses souffrances, son abandon et son rejet par les siens, les insultes et les moqueries de ses adversaires ; le verset 22 prophétise même ce qui s'est réalisé à la lettre selon l'Evangile, à savoir qu'*on lui a donné du fiel pour sa nourriture et que dans sa soif on l'a abreuvé de vinaigre.* Cependant, remarque le prédicateur, il est une parole du psalmiste qu'il ne faut absolument pas attribuer à celui qui est notre Tête : *« Mes yeux ont cessé d'espérer en mon Dieu,* Ps 68,4 » (*En.* 68, ser. 1,8).

Le psaume 71 est intitulé : *pour Salomon.* Augustin commence par faire remarquer que ses paroles ne sauraient convenir à Salomon, roi d'Israël, étant donné ce que l'Ecriture raconte de lui ; elles conviennent parfaitement au contraire au Seigneur Christ. Le nom de Salomon, en tête du psaume, est donc à comprendre avec sa signification figurée comme une prophétie du Christ : « Salomon » signifie en effet « le Pacifique », et ce titre s'applique en toute vérité au Médiateur par lequel nous avons été réconciliés avec Dieu, celui qui *a brisé le mur de séparation entre les Juifs et les Gentils et qui a établi la paix entre eux* (cf. Ep 2, 14-17), celui qui a dit à ses disciples dans l'Evangile : *« Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix »* (Jn 14,27), et qui, pour finir, ajoutera à la paix de la réconciliation qu'il nous accorde dès maintenant la paix de l'éternité (cf. *En.* 71, 1).

Augustin regarde ces trois psaumes (21, 68, 71) comme étant pratiquement dans leur totalité paroles du Christ ; le plus souvent cependant, c'est un ou deux versets isolés qu'il commente comme exprimant un aspect du mystère de Jésus Christ. Ainsi le verset 12 du Ps 84 dit-il son incarnation et le salut dont celle-ci est l'origine : « *La Vérité est sortie de la terre et la Justice a regardé du haut du ciel* ». La Vérité, explique le prédicateur, c'est le Fils de Dieu qui déclare en Jn 14,6 : *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie ;* la terre, c'est la Vierge Marie qui tient son origine d'Adam, cet Adam que le Seigneur a tiré de la poussière du sol.

« Pour que la Justice regarde du haut du ciel, c'est-à-dire pour que les hommes soient justifiés par la grâce de Dieu, la Vérité est née de la Vierge Marie afin de pouvoir offrir le sacrifice de la passion, le sacrifice de la croix pour ceux qui ont à être justifiés... Mais comment offrirait-il en sacrifice une victime salutaire s'il ne mourait pas ? Comment mourrait-il s'il ne revêtait pas la chair ? Comment revêtirait-il la chair si la Vérité ne sortait pas de la terre ? Donc, *la Vérité est sortie de la terre et la Justice a regardé du haut du ciel* » (*En.* 84,13).

Il en va de même pour le début du Ps 40 : c'est son amour du Christ, c'est la place que le Christ tient dans sa vie spirituelle qui le font découvrir à Augustin dans les deux noms communs qu'il faut écrire avec des majuscules pour tenir compte de ses explications : *Heureux celui qui a l'intelligence de l'Indigent et du Pauvre.*

« Que veut dire, demande-t-il, " Aie *l'intelligence de l'Indigent et du Pauvre ?* ". Comprends que le Christ est lui-même l'Indigent et le Pauvre qui dit dans un autre psaume : *Je suis indigent et pauvre, le Seigneur a souci de moi* (Ps 39,18). Que faut-il comprendre au sujet de l'Indigent et du Pauvre ? Qu'*il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave, devenu pareil aux hommes et reconnu comme homme par son aspect* (Ph 2,7), riche auprès du Père et pauvre au milieu de nous, riche dans le ciel et pauvre sur la terre, riche en tant que Dieu et pauvre en tant qu'homme... Aie *l'intelligence de l'Indigent et du Pauvre,* qu'est-ce que cela veut dire ? Comprends que là où t'a été présentée sa faiblesse, là est cachée la divinité. Il est riche parce que c'est sa nature, il est pauvre parce que c'était alors ta nature, mais sa pauvreté est notre richesse, comme sa faiblesse est notre force, comme sa folie est notre sagesse, comme sa mortalité est notre immortalité... Celui qui s'est fait pauvre est venu enrichir les pauvres. Alors, ouvre le trésor où mettre la foi, accueille le Pauvre pour ne pas rester pauvre » (*En.* 40,1).

Il prie parfois au nom de ses membres

Cependant, si le Christ parle parfois dans les psaumes en son nom personnel, il parle beaucoup plus souvent au nom de l'Eglise qui est son Corps et des chrétiens qui sont ses membres. Les psaumes sont avant tout, en effet, des prières de supplication : le psalmiste confesse ses péchés et en implore le pardon, il crie sa misère et sa détresse, il appelle au secours et demande à Dieu de le sauver. C'est toujours le Christ qui parle à travers lui et qui parle pour nous en vertu de l'unité qui existe entre lui et son Corps.

> « Dans ce psaume, explique Augustin à ses auditeurs, nous est soulignée l'humilité du fidèle serviteur de Dieu qui le chante et qui est le Corps entier du Christ. Souvent en effet nous avons averti votre Charité qu'il ne faut pas entendre cette voix comme celle du seul homme qui le chante, mais comme celle de tous ceux qui sont dans le Corps du Christ. Et parce que nous sommes tous dans ce Corps, il parle comme un seul homme, et ce seul homme est en même temps beaucoup. En eux-mêmes en effet ils sont beaucoup, mais ils sont un seul en lui qui est unique » (*En.* 130,1).

Le reproche de Jésus ressuscité à Saul sur le chemin de Damas : *« Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? »* (Ac 9,4) est le texte majeur auquel Augustin ne cesse de se référer pour affirmer l'unité du Christ et des chrétiens et, dans ce temps où le christianisme se répand jusqu'aux limites du monde connu, cette unité d'une multitude lui permet d'interpréter à la lettre ces paroles du psalmiste qui ne sont pas pour lui des hyperboles : *« De toutes les extrémités de la terre j'ai crié vers toi,* Ps 60,3 » (cf. *En.* 60, 1-2) ; ou : *« Vers toi j'ai crié tout le jour,* Ps 85,5 c'est-à-dire, explique Augustin, toute la durée du temps » (*En.* 85, 5).

C'est donc bien un seul qui s'exprime dans les psaumes et qui parle au singulier, le Christ, mais le Christ qui forme avec l'Eglise, son Corps, un homme unique. Chacun de ceux qui chantent ou qui écoutent doit faire sienne la parole de celui qui prie en se l'appliquant à lui-même, en cherchant à assimiler ses sentiments, ses plaintes, ses appels, son repentir, son action de grâces, sans jamais s'enfermer en lui-même comme s'il était seul ; il doit penser que c'est l'Homme unique et intégral, le Christ avec tous ses membres, qui prie en lui et par lui.

> « Que cet homme chante du fond de chacun de vos cœurs et que chacun soit cet homme. Quand, chacun d'entre vous, vous dites cette parole, pensez qu'un seul homme la dit, parce que vous êtes tous un seul dans le Christ, non pas : Vers toi, Seigneur, nous avons levé nos yeux, mais : *Vers toi, Seigneur, j'ai levé mes yeux* (Ps 122,1). Certes, vous devez penser que chacun d'entre vous parle, mais surtout que c'est cet Unique qui parle, celui qui est répandu sur toute la surface de la terre. C'est cet Unique qui parle, celui qui dit ailleurs : *Des extrémités de la terre, j'ai crié vers toi* » (*En.* 122, 2).

Il faut donc toujours entendre la parole du psalmiste qui est au singulier comme étant, non pas la parole d'un individu, mais la parole

d'une collectivité, la parole d'une multitude, rassemblée et unifiée en Celui qui est un seul avec ses membres. Cette unité du Christ et des chrétiens se manifeste de la manière la plus éclatante quand le psalmiste, au nom du Christ, parle de ses péchés. Prévenant l'objection qu'on n'a pu manquer d'opposer à une interprétation aussi choquante, le prédicateur la formule lui-même et il répond :

> « J'ai dit : *Seigneur, aie pitié de moi, guéris mon âme parce que j'ai péché contre toi* (Ps 40,5). Est-ce le Christ qui parle ainsi ? Est-ce celui qui est notre Tête et qui est sans péché ? Est-ce celui qui *restituait ce qu'il n'avait pas pris* (Ps 68,5) ? Est-ce celui qui, seul, est *libre entre les morts* (Ps 87,6, d'après la Septante) ? Il est en effet *libre entre les morts* parce qu'il est sans péché, puisque *celui qui commet le péché est esclave du péché* (Jn 8,24). Est-ce donc lui qui s'exprime ainsi ? C'est bien lui, mais dans ses membres, puisque la voix de ses membres est sa voix et que la voix de notre Tête est notre voix. Nous étions en lui en effet quand il a dit : *Mon âme est triste jusqu'à la mort* (Mt 26,35). Il ne craignait pas de mourir en effet, celui qui était venu pour mourir ; il ne refusait pas de mourir, celui qui *avait le pouvoir de donner sa vie et le pouvoir de la reprendre* (Jn 10,18), mais les membres parlaient dans la Tête et la Tête parlait pour les membres. En lui donc, nous trouvons notre voix : *Guéris mon âme parce que j'ai péché contre toi...* Disons-lui et disons en lui : *Seigneur, aie pitié de moi et guéris mon âme parce que j'ai péché contre toi* » (*En.* 40,6).

Dans son sermon sur le psaume 21, le prédicateur commence par démontrer que le Christ parle explicitement de ses péchés, puis, dans un remarquable raccourci de la théologie du salut de saint Paul, il explique en quel sens il le fait :

> « Pourquoi le Christ a-t-il dit sur la croix : *Mon Dieu, mon Dieu, regarde-moi, pourquoi m'as-tu abandonné* ? si ce n'est pour nous rendre attentifs et nous dire : C'est de moi que ce psaume est écrit ? *Loin de mon salut les paroles de mes fautes* (Ps 21,2). De quelles fautes s'agit-il pour celui dont il a été dit qu'*il n'a pas commis de péché et que dans sa bouche il ne s'est pas trouvé de tromperie,* (1 P 2,22). Comment donc dit-il *mes fautes,* si ce n'est en ce sens que lui-même prie pour nos fautes et qu'il a fait de nos fautes ses fautes afin de faire de sa justice notre justice ? » (*En.* 21, en. 2, 3).

Il prie parfois en son nom et en notre nom

Il existe enfin pour le Christ une troisième manière de s'exprimer

dans les psaumes : les mots qu'il dit sont alors à entendre tout ensemble, mais à deux niveaux différents, et de lui-même et de ses membres.

Ainsi, par exemple, le psalmiste déclare-t-il « que ses *ennemis ont dit du mal contre lui : Quand mourra-t-il et quand périra son nom ?* » (Ps 40,6). Ces mots, commente Augustin, ont été murmurés au sujet du Christ lui-même durant sa vie terrestre, comme en témoigne le conseil donné par Caïphe de le faire mourir (Jn 11, 47-51), mais ils s'appliquent aussi aux chrétiens qui ont été martyrisés à cause de lui au cours des premiers siècles et ils sont vrais pareillement des chrétiens qui continueront à être persécutés jusqu'à la fin des temps (cf. *En.* 40,1). De même faut-il interpréter du Christ et de chaque chrétien l'expression que le psalmiste utilise pour se désigner lui-même devant Dieu, *le fils de ta servante* :

> « *Donne ton salut au fils de ta servante* (Ps 85,16). Le Seigneur est le fils de la servante : de quelle servante ? De celle qui, à l'annonce de la naissance de son fils, a répondu : *Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole* (Lc 1,38). Dieu a donné le salut au fils de la servante et à son Fils, son Fils dans *la forme de Dieu,* le fils de la servante dans *la forme de serviteur*... Il a été sauvé de la mort, vous le savez, par la résurrection de la chair qui était morte... Que chaque chrétien établi dans le Corps du Christ dise, lui aussi : *Donne le salut au fils de ta servante,* parce qu'il est, lui, le fils de cette servante de Dieu qu'est l'Eglise » (*En.* 85, 22).

C'est pareillement du Christ et de chacun de ses membres qu'Augustin comprend le verset : « *Que ma prière soit devant ton regard comme de l'encens et l'élévation de mes mains comme l'offrande du soir* » (Ps 140,2). Tout chrétien, explique-t-il, reconnaît ici l'offrande que le Crucifié fait de sa vie à son Père au soir du Vendredi-Saint, mais les mêmes mots désignent encore la prière que le fidèle fait monter vers Dieu de l'autel de son cœur (cf. *En.* 140, 5).

C'est évidemment au Christ personnel qu'il convient d'attribuer en premier lieu tous les versets où le psalmiste proclame sa justice et sa sainteté, mais ces mêmes versets doivent se comprendre aussi de ses membres qui ont été sanctifiés par le baptême et qui rendent grâce à Dieu de la justice dont il les a gratifiés :

> « *Garde mon âme parce que je suis saint* (Ps 85,2). Ces mots : *Je suis saint,* je ne sais pas si un autre pourrait les dire que celui qui, dans ce

monde, était sans péché, celui qui remet tous les péchés, mais ne les commet pas. Nous reconnaissons sa voix quand il dit : *Parce que je suis saint, garde mon âme* ; c'est la voix de celui qui est dans *la forme de serviteur* qu'il a assumée... Quand j'entends : *Parce que je suis saint,* je reconnais sa voix ; est-ce que j'en sépare la mienne ? Il parle certainement sans se séparer de son Corps quand il parle ainsi. Oserai-je dire, moi aussi : *Parce que je suis saint* ? Si tu es *saint* au sens de sanctifiant, n'ayant besoin d'aucun sanctificateur, tu es un orgueilleux et un menteur, mais, si le mot *saint* signifie sanctifié..., que le Corps du Christ ose dire aussi, que cet Homme unique qui crie des extrémités de la terre ose dire avec sa Tête et sous la dépendance de sa Tête : *Parce que je suis saint.* Il a reçu en effet la grâce de la sainteté, la grâce du baptême et de la rémission des péchés... Ce n'est pas là orgueil de quelqu'un qui s'est élevé, mais action de grâce de quelqu'un qui n'est pas ingrat. En effet, si tu dis que tu es saint de par toi-même, tu es un orgueilleux ; au contraire, fidèle du Christ et membre du Christ, si tu dis que tu n'es pas saint, tu es un ingrat... Dis à ton Dieu : Je suis saint parce que tu m'as sanctifié, parce que j'ai reçu et non pas parce que j'avais, parce que tu m'a donné et non pas parce que je l'ai mérité » (*En.* 85,4).

⁂

Pour conclure cette trop brève évocation, je ne puis mieux faire, me semble-t-il, que de citer encore une page de l'un des sermons d'Augustin sur les psaumes. Il y rappelle une fois de plus aux fidèles qui l'écoutent l'explication qui donne son unité puissante à son exégèse du psautier : le Christ est l'unique locuteur de tous les psaumes et cette vérité est tout aussi valable quand il parle au nom de l'Eglise et de ses membres que quand il parle en son nom personnel.

Le prédicateur vient de citer le verset : « *Il a mis dans ma bouche un chant nouveau, une hymne à notre Dieu* (Ps 39,4) et il commente :

« Quelqu'un cherche peut-être quelle est la personne qui parle dans ce psaume. Je le dirai d'un mot : c'est le Christ. Mais vous le savez, frères, et il faut souvent le redire, le Christ parle parfois en son nom, c'est-à-dire en tant qu'il est notre Tête : il est en effet le Sauveur du Corps, notre Tête, le Fils de Dieu qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert pour nous, qui est ressuscité pour nous justifier, qui siège à la droite de Dieu afin d'intercéder pour nous... Il a daigné se faire la Tête du Corps en prenant de nous une chair dans laquelle il mourrait et qu'il

> ressuscitée à cause de nous... Le Christ parle donc parfois en tant que notre Tête et il parle parfois en notre nom, en tant que nous sommes ses membres puisque, quand il a dit : *J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger* (Mt 25,35), il parlait au nom de ses membres, et non en son propre nom. Et quand il a dit : *Saul, Paul, pourquoi me persécutes-tu ?* (Ac 9,4), c'est la Tête qui criait pour ses membres, et pourtant il n'a pas dit : Pourquoi persécutes-tu mes membres ?, mais il a dit : *Pourquoi me persécutes-tu* ?... Telle est la charité du Christ. Que peut-on lui comparer ? Il a mis dans notre bouche l'hymne de ce psaume et il la dit au nom de ses membres » (*En.* 39,5).

Pour l'évêque d'Hippone, en somme, avant d'être notre prière et pour être notre prière, la prière des psaumes est donc la prière du Christ, la prière du Christ historique et total.

Marie-François BERROUARD

Dominique MOTTE

L'homme des psaumes

Comment rejoindre aujourd'hui l'homme qui prie dans les psaumes ? Le fait étonnant est que beaucoup de chrétiens se coulent sans peine dans cette prière. Ce ne sont pas seulement ceux qui sont capables d'une démarche intellectuelle pour passer de leur univers à celui de la Bible, ce qui serait inquiétant, mais c'est dans des situations de détresse, individuelle ou collective, que le fossé qui nous sépare du psalmiste est le mieux franchi. Par delà cette distance culturelle, on retrouve un monde centré sur Dieu, un rapport au temps tourné vers le matin, et une place faite à l'autre, malgré l'omniprésence dans les psaumes d'un Je, qu'il faut savoir aussi entendre comme un Nous. Notre société et notre conception de l'homme sont bien loin de celles du psautier ; pourtant le livre demeure toujours ouvert et nous marchons avec les psaumes dans le cœur.*

« NOUS naissons avec ce livre aux entrailles », professe et proclame magnifiquement André Chouraqui[1]. Nous ne doutons pas un instant que, pour la conscience juive et la prière juive de tous les temps, le psautier représente un puissant outil symbolique d'identification collective. Mais qu'en est-il pour le chrétien d'aujourd'hui ? Qu'en sera-t-il pour celui de demain ?

---

* La numérotation des psaumes est ici celle du psautier liturgique.

1. Dans la préface à **Le cantique des cantiques, suivi des Psaumes**, Paris, P.U.F., 1970. Cette superbe préface a été reprise par André CHOURAQUI dans son édition des **Psaumes**, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

Dominique MOTTE

I

« Ce livre dans le cœur »

Dans des sociétés dont les repères anthropologiques ont tant changé, le coût à payer en initiation culturelle ou en travail sur sa propre expérience spirituelle ne deviendra-t-il pas de plus en plus lourd ? Certes, le christianisme se veut et se vit comme libre accès à une Parole qui est universelle, même si elle a surgi à un moment donné sur un certain sol, plus que comme un héritage particularisé, même si la Promesse pour le juif pieux vise aussi tous les hommes. Mais on ne pourra éviter ce coût, si on tient à proclamer avec une ferveur approchant celle de Chouraqui, sinon que nous sommes nés avec ce livre aux entrailles, du moins que nous grandissons avec lui dans le cœur. Car il est vrai que, comme le disait Pie XI, « nous sommes spirituellement des sémites ».

Notre réflexion sur l'homme des psaumes, sur un modeste horizon catéchétique, est née au confluent d'un étonnement intarissable et d'un souci croissant.

Un étonnement

Notre stupéfaction ne ressortit pas à l'esthétique seule, ni ne se limite aux premières découvertes de l'univers de la Bible. C'est l'émotion devant le fait de cette adoption au fil des siècles, de cette appropriation sans complexes, par d'autres tellement autres, d'un univers mental et d'une tournure de cœur indissociables du langage des psaumes et qui nous constitue contemporains, à près de trois mille ans en arrière, de bergers frustes, de guerriers menacés de mille morts, de pèlerins passionnés d'un temple ou de sanctuaires quasiment vides, d'une poignée de déportés nostalgiques d'une Loi par eux si souvent bafouée ou d'un système royal pas toujours exemplaire et finalement bien éphémère. Nos pas à nous, dans leurs traces à eux. Eux, nos frères en humanité, dont il est si lourd de sens de ne pas aseptiser le langage parfois dru, violent, encore brut de décoffrage, exprimant à l'aube de l'humanité les premiers balbutiements d'une foi aux prises avec les problèmes d'une survie élémentaire.

C'est déjà une première source d'étonnement que, au dire des biblistes, circule déjà entre ces hommes si divers, dont la geste historique couvre probablement deux millénaires, le fil rouge d'une anthropologie homogène et constante[2] ; et cela, malgré, ou à cause de, l'alluvionnement d'expériences aussi disparates que celle de l'aventure au désert, si souvent nostalgique de la sécurité pré-pascale, de la conquête « à la hussarde » d'une terre promise demeurant néanmoins non-comblante, de la résistible ascension et de l'inexorable déclin de la royauté, de l'exil, du retour et de l'attente messianique surnageant au sortir de combien de naufrages !

Constance et homogénéité d'un profil anthropologique qui se reflète bien dans l'histoire, plus ramassée celle-là – quelques centaines d'années ? –, de la constitution du corpus des psaumes, en partie autour de la figure emblématique du roi David, érigée par la conscience d'Israël en prototype de la personne de l'orant. Même si l'on peut constater tout au long de cette histoire, à la fois existentielle et littéraire, des traces d'affinement ou de spiritualisation dans les traits de l'orant substitut du peuple, comment ne pas être frappé par la constance et l'homogénéité des attitudes fondamentales : la tension ou le va-et-vient entre la jubilation pour la Parole qui toujours déjà nous précède et trouve les voies de la victoire sur ses ennemis, et le tourment de la voir si souvent démentie par le triomphe apparent de ceux-ci et l'accablement qui frappe l'innocent ; entre la bataille de la mémoire et la mémoire des batailles, entre le cri et la bénédiction, la bénédiction et le cri ; entre le souci que le Dieu de l'Alliance prend de l'homme de cette Alliance, et le souci que ce dernier prend de la cause de Dieu parmi les nations...

Etonnement, oui, que deux ou trois mille ans plus tard, nous puissions nous joindre à ce concert avec nos données anthropologiques à nous ! Nous prions à partir de besoins le plus souvent moins « primaires », nous prions hommes-et-femmes, nous existons dans des re-

---

2. E. Jacob affirme qu'en dépit des variations, l'anthropologie de l'Ancien Testament est fondamentalement la même à travers la Bible : cf. L. CAZA, « L'anthropologie biblique », **Initiation à la pratique de la théologie**, tome III, Paris, Cerf, 1983, pp. 515-575.

lations « courtes » et « longues », plus en fonction de ce qui est par nous acquis et choisi, que de ce qui nous est transmis par les autres, notre univers est infiniment plus anthropocentré que théocentré (nous parlons ici de l'Occident, non de l'Afrique...). Quelle appropriation stupéfiante des psaumes par nous aujourd'hui, dès lors qu'au prix d'un léger dépoussiérage des noms propres par trop exotiques, elle peut se vivre sans schizophrénie, sans un « faire comme si » apte à donner des tics à l'âme !

Nous ne retenons pas ici l'écart entre la manière juive et la manière chrétienne de vivre et prier les psaumes, mais seulement cet étonnant défi que représente la transmission, à travers les cultures, de l'expérience et du langage des psaumes au long des âges. Si nous prions dans les mêmes termes et avec le même contenu de conscience que nos ancêtres d'il y a deux ou trois mille ans, faut-il ne voir dans cette appropriation que l'aveu d'une quasi-permanence des questions et du cheminement spirituel de tous les hommes de tous les temps ? ou du seul Occident ? ou bien devons-nous reconnaître aussi l'inévitable élitisme que suppose cette appropriation, au sens où ne pourraient se retrouver dans l'univers mental et spirituel du psautier que des hommes ou des femmes ayant consenti à un patient travail de mise à distance culturelle, aussi requis peut-être que le travail proprement spirituel du désir qui consent à se laisser unifier dans le creuset de la Parole ?

Une inquiétude

Jointe à l'étonnement, une inquiétude. Elle porte justement sur le fossé culturel qui pourrait imposer pour l'accès à la prière des psaumes un long, long apprivoisement aux modernes que nous sommes ou que nous devenons. Nous ne disposons malheureusement ici d'aucun matériau d'enquête portant sur la prédilection ou au contraire sur l'allergie par rapport aux psaumes, ou à tel type de psaumes, chez tel ou tel type de croyants contemporains : les psaumes, et quels psaumes, ont-ils ou non la faveur des groupes charismatiques[3] ? des commu-

---

3. Bernard REY a noté, à propos des passages de l'Ecriture cités de manière préférentielle dans les textes de charismatiques, que les psaumes y tenaient une bonne place. Mais quels psaumes ? Cf. **Jésus vivant au cœur du Renouveau charismatique**, Paris, Desclée, 1990, p. 269.

nautés de base d'Amérique Latine ou de Haïti ? des écrits de Jean-Paul II ? des communautés paroissiales particulièrement inventives pour leur prière ? C'est donc à titre d'hypothèse, encore peu soumise à vérification, que nous avançons une première proposition, sous forme de question : l'apprivoisement chrétien aux psaumes ne suppose-t-il pas une situation collective d'urgence, de mobilisation pressante autour de la cause de Dieu dans le monde ? ne va-t-il pas de pair avec la conscience d'être minoritaire dans la société environnante ? Nous ne visons pas ici la pratique individuelle – il y aura toujours des êtres plus mystiques aptes à faire leur miel de textes védiques, d'apophtegmes du désert ou de sourates du Coran –, nous parlons de pratiques communautaires. Mais peut-être faut-il d'emblée distinguer entre catholiques et réformés :

– des catholiques prient les psaumes, certes. Ils savent bien que Jésus, de l'intérieur, a vécu leur prière. Ils savent que celle-ci a constitué, en langue latine, le pilier fondamental de la prière des moines au cours des siècles, puis des clercs dont la structure de prière s'est calquée sur celle des moines, pour le meilleur et pour le moins bon – l'imprégnation dans les profondeurs pouvant se dégrader en grisâtre ritualisation. Ils savent et apprécient que la liturgie fasse des emprunts au psautier. Mais n'est-ce pas le chapelet et le rosaire qui sont devenus le psautier du (culturellement) pauvre ? et ne faut-il pas reconnaître que la voie d'apprentissage à la vie de la foi que constitue l'identification instauratrice à la condition humaine et spirituelle du psalmiste, est récente chez les laïcs ? et faut-il dire qu'elle est « gagnée » ? L'affinité pour les psaumes ne serait-elle pas en relation, non seulement avec la capacité d'un effort culturel, mais aussi avec des situations de précarité collective se recommandant plutôt, au milieu de sociétés magnifiant leurs neuves idoles, d'une *theologia crucis* que d'une *theologia gloriae*, pour reprendre le langage des réformés ?

– la tradition protestante, paradoxalement car elle est plus récente, semble avoir fait plus de chemin dans la voie de l'appropriation des psaumes. Deux indices historiques frappent en ce sens. D'abord, la place prise par les psaumes, pratiqués en langue française, dans la prière des Camisards, situation collective de grande détresse, de persécution ouverte, où se revivait la condition de bien des juifs en diaspora ; là s'anticipait le rôle de vigie occupé par les psaumes chez tant de juifs religieux et de chrétiens dans les « camps de la mort ». Puis, chez Bonhoeffer, qui avait pleine conscience d'une double précarité

spirituelle : celle du déclin des Eglises dans la modernité et celle, la sienne, des geôles hitlériennes ; or il voyait dans l'Ancien Testament un préalable nécessaire, un point de passage obligé pour la foi chrétienne. « Je remarque d'ailleurs, écrivait-il, toujours à nouveau, à quel point tout ce que je pense et ressens est inspiré de l'Ancien Testament... Ce n'est que lorsqu'on connaît l'impossibilité de prononcer le nom de Dieu qu'on a le droit de prononcer celui de Jésus-Christ... Celui qui veut immédiatement passer au Nouveau Testament n'est pas chrétien, à mon avis ». Certes, cette citation est muette sur les psaumes, mais comment, dès lors qu'on plaide pour cette dimension du désir écartelé entre le Nom, la Parole, le Visage, et tout ce qui les ignore, les dément ou les voile, ne pas reconnaître la longue pédagogie du désir que constitue le psautier ?

II

La distance culturelle

Psaumes et situation de précarité, individuelle ou collective. Psaumes et distanciation culturelle, aussi, et ce sera notre seconde hypothèse. Avant de préciser quelques-uns des champs de l'expérience humaine sur lesquels les hommes et femmes d'aujourd'hui ont de quoi se sentir très étrangers aux points de repère de l'orant des psaumes, nous voulons dire un mot des manières de s'en tirer à trop bon compte avec cette question de l'appropriation « moderne » des psaumes.

Les réductions faciles

Une première manière consiste à sélectionner leur seul contenu sapientiel, alluvion en fait tardive dans le grand fleuve du psautier, et certes en consonance quasi universelle avec l'homme religieux de tous les temps. Nous pensons au thème des deux voies (Ps 1), à l'exaltation de l'homme juste (« heureux... ») et à la dénonciation de l'impie et du fourbe, à la louange pour la création et à la rumination des bienfaits et des exigences de la Loi (Ps 118). En modifiant l'expression d'Albert Gélin sur le psautier « miroir de l'âme d'Israël », on pourrait dire qu'après réduction d'une partie de son contenu, le psautier constitue de fait en son versant sapientiel, foncièrement biblique mais par-

tiel, un « miroir de l'âme humaine ». Il acquiert par là une signification quasiment universelle ; on peut y entrer sans initiation particulière. Mais ce choix a une rançon : l'insistance sur cette fonction de « miroir de l'âme universelle » implique la mise à l'ombre d'une autre fonction, celle de « creuset particularisant », ce versant peut-être plus constitutif encore de l'âme d'Israël ; il affirme en effet l'historicité, celle du combat avec Dieu et contre un ennemi multiforme, expression de l'Alliance, jalouse, totalisante, charnelle, en deçà de tous les risques de spiritualisation, dont bien des attachements sincères à l'Evangile ne sont pas exempts. Avant d'être contemplation des choses de la vie, la foi biblique n'est-elle pas écoute et accueil d'une Parole qui dérange et s'inscrit dans l'histoire, une Parole qui sauve et juge, arrache et plante ? Face aux défis des sagesses orientales qui, pour le meilleur et le moins bon, séduisent et réduisent en extrayant la conscience des miasmes de l'histoire plus qu'en l'y insérant, affirmons la « rupture instauratrice », le nécessaire et salutaire tranchant de la rencontre avec la Parole, à travers les psaumes. Tous les psaumes.

Une deuxième réduction permet aussi de goûter les psaumes, de goûter aux psaumes, sans vraiment les affronter. L'imprégnation liturgique, ou aussi les affinités propres à chaque individu croyant, inscrivent dans la mémoire tel verset, tel fragment de psaume, un psaume en son intégralité même : comment ne pas s'en réjouir ? Le psautier n'est-il pas encore ce vivier, cette volière pour parler comme Platon, où le cœur ruminant du pèlerin de l'Alliance puise et trouve nourriture à sa faim selon l'heure, sinon l'instant à vivre. Mais comment ne pas évaluer aussi cette consommation sélective comme un lourd déficit spirituel, dès lors que l'accès à une initiation, structurelle ou structurale, nous a fait percevoir que presque tous les psaumes constituent une trajectoire, impliquent un parcours, souvent à partir d'une question, de la présentation du « dossier », dirait Paul Beauchamp[4]. Initiation coûteuse, mais combien payante, car, bien en deçà d'un approvisionnement de la mémoire, elle a pour enjeu l'inscription de nouveaux regards face aux événements, de plis décisifs dans la conscience du voyageur en psalmodie.

---

4. Cf. **Psaumes nuit et jour**, Paris, Seuil, 1980. C'est un livre de base, dont nous nous sommes beaucoup inspiré.

Venons-en à l'étrangeté culturelle. Elle a de quoi arrêter au seuil des psaumes, peut-être plus inconsciemment que consciemment, ceux qui de l'intérieur ou de l'extérieur de l'univers chrétien y chercheraient une voie, et une voix, sinon de toujours, au moins d'aujourd'hui. Ils s'y heurteraient à un son de voix ou à un balisage de voie perçus comme archaïques. Mais faut-il parler d'archaïsme ou de modernité, face au langage ou au contenu des psaumes ? Nous choisissons de ne pas retenir ce vocabulaire : qu'est-ce que la modernité en ce domaine des affinités avec telle ou telle spiritualité, peut-être analysable comme objectivement très « lointaine », à travers les temps comme à travers l'espace, mais sur le seuil de laquelle nous savons bien que les problématiques, les attitudes et le langage peuvent voir toutes leurs frontières abolies, à la longue ou d'un seul coup, quand « ça parle » ? Nous préférons par conséquent parler de clefs. Et nous dirons un mot de trois champs, parmi d'autres, où quelques clefs de compréhension se révèlent nécessaires pour entrer aujourd'hui sans trop de mal dans l'univers culturel des psaumes. Ce sont : un univers théocentré, un autre rapport au temps, un autre rapport à... l'autre.

Un univers théocentré

Dans l'anthropologie des psaumes, l'homme n'occupe que la seconde place. Certes, il y a le Ps 8, tellement mis en exergue et utilisé par la pastorale catholique depuis les années 1950, du fait de la rareté, si remarquée alors, de son hymne à la gloire de l'homme au sein de la création : *« Qu'est-ce que l'homme pour que Tu penses à lui, Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et de splendeur »*. Et aussi le Ps 138,14 : *« Je reconnais devant Toi le prodige, l'être étonnant que je suis »,* mais cet aveu constitue en fait un tremplin pour n'en confesser que de plus belle... le donateur : *« Etonnantes sont tes œuvres, toute mon âme le sait »*. Et encore le Ps 143, 3-4 : posant la même question que le Ps 8, mais pour en arriver à un aveu inverse, à savoir que l'homme est vraiment peu de choses : *« L'homme est semblable à un souffle, ses jours sont comme une ombre qui passe »*.

L'illustration la plus parlante de ce qu'on appellerait aujourd'hui la relativisation ou la réduction de la place de l'homme dans la longue chaîne des réalités de la nature créées par Dieu, on la trouve peut-être dans le Ps 103, franciscain ou écologique avant la lettre : en

35 versets, ce psaume célèbre la profusion des œuvres de Dieu : cieux, astres du ciel, montagnes, cours d'eau, flore et faune défilent, ne laissant que 3 versets (14, 15, 23) à l'homme, et encore, celui-ci apparaît-il dans sa dépendance étroite de la terre d'où il tire le pain, l'huile et le vin, ou dans sa ressemblance avec le lionceau qui regagne son repaire à l'heure *« où l'homme sort pour son ouvrage, son travail jusqu'au soir »*. Si l'on jette un œil sur les deux psaumes suivants, 104 et 105, qui célèbrent à l'envie l'homme, il ne s'agit plus cette fois de sa situation cosmique, au sein ou à la cime des choses, mais des hommes concrets, sujets historiques de la miséricorde et partenaires fidèles ou infidèles de l'Alliance ; à la profusion des œuvres créées succède la profusion des gestes ou du geste de salut en faveur de l'homme et, ici, l'homme, l'homme, l'homme : il y en a presque autant pour lui que pour Dieu ! Ce contraste, à quelle anthropologie renvoie-t-il ?

Fondamentalement, l'homme biblique, et donc l'orant des psaumes, n'est lui-même que dans un être-*avec*-Dieu. Etre un homme, c'est être interlocuteur-de-Dieu, de par l'Alliance qui toujours nous devance. Vivre, ensuite, n'est possible qu'en se recevant *de* Dieu, non par émanation comme dans les mythes babyloniens, mais de par une séparation volontaire, œuvre de la libre Sagesse de Dieu. Enfin, exister comme homme, c'est exister *pour* Dieu, en livrant sa vie au projet de l'Alliance. Dans ce cadre d'existence, l'enjeu fondamental pour la conscience individuelle s'appelle confiance, confiance en Celui qui appelle, combat pour cette confiance qui ne va pas de soi : « La force de quitter hier pour aujourd'hui, aujourd'hui pour demain, vient, certes, de l'attrait de l'avenir promis, et, dans le cas de l'Exode, d'un attrait d'autant plus vif que l'esclavage fut pénible ; de façon indissociable de ce premier facteur, cette force vient avant tout de la confiance faite à celui qui demande d'avancer vers le pays qu'il indiquera »[5].

Donc, avec soi, à l'origine de soi et devant soi, toujours déjà il y a Dieu ; est-ce pour autant que cette pré-habitation de l'univers de l'homme par le Dieu de l'Alliance constitue comme une enveloppe

---

5. L. CAZA, **op. cit.**, p. 554.

protectrice, un sein maternel, où la solitude, l'angoisse et la révolte ne seraient pas de mise ? Bien sûr que non : rappelons-nous tous ces « pourquoi » qui commencent des psaumes[6], harcelant Dieu, lui demandant des comptes, du fait, tellement troublant, de l'insolente réussite des malins, du fait des épreuves accablant le pauvre et l'innocent, du fait de la fragilité humaine et de l'immensité des pensées de Dieu... Ces « pourquoi », qu'on oserait dire modernes, ou de tous les temps, ne pèsent-ils pas, en tragique, aussi lourd que l'indignation de Camus ou les sarcasmes de Sartre devant un ciel dérisoirement vide, face à des conditions d'existence où l'acquis l'emporte désormais sur le transmis, où l'homme moderne est tenté de vivre seul le vertige de sa puissance ou le désarroi de son impuissance ? Néanmoins, du tragique chez Job ou chez le psalmiste, pôle opposé à la jubilation et à la bénédiction pour tant de gestes en leur faveur, retenons qu'il fait corps avec une anthropologie où l'homme occupe une place seconde (ce qui ne veut pas dire secondaire). Quand l'orant cite Dieu à la barre, il s'en prend encore à quelqu'un, quitte à en faire pour un temps un « adversaire ». On est aux antipodes de l'anonyme « adversité » des temps modernes.

La mesure de nos jours

Le rapport au temps est une deuxième clef de compréhension : *« Apprends-nous la vraie mesure de nos jours »* (Ps 89,12). L'apprentissage biblique de la mesure du temps entrelace en fait deux fils contraires : le fil gris-noir du constat universel de la fuite du temps, de la contrainte du travail du matin jusqu'au soir, des jours qui s'en vont en fumée, de la nature éphémère de l'homme, à l'image de l'herbe qui le matin fleurit et se dessèche le soir ; mais aussi le fil blanc étincelant de la pérennité du Dieu créateur, pour qui mille ans sont comme un jour et dont le propos d'Alliance instaure et restaure, dans l'homme jouant le jeu de cette Alliance, une dynamique de croissance, comblant de sens le temps qui passe et déboutant le soir de sa charge symbolique d'inexorable déclin : *« Il comble de biens tes vieux jours, tu renouvelles comme l'aigle, ta jeunesse »* (Ps 102,5).

---

6. Les psaumes qui commencent par « Pourquoi ? » sont les Ps 2, 9b, 51, 73.

L'analyse de contenu des Ps 89 et 101 atteste bien ce combat de deux visions du temps. Si on se rappelle à quel point la Bible ignore la dichotomie corps/âme qui viendra de la pensée grecque[7], on ne peut attribuer pour cible ou pour enjeu à la représentation positive du temps-qui-construit, la seule survie d'une « âme » dissociée du corps et de l'histoire. Sans cesse menacée et travaillée, certes, par la loi de mort qu'elle ressent en sa chair, c'est l'histoire totale qui est tirée vers le grand matin de la venue de Dieu : « Il y eut un soir, il y eut un matin ». La vraie « mesure de nos jours », elle est dans cette dynamique-là, que l'orant des psaumes se voit inscrire dans la chair de sa foi, de par la pédagogie de ses nuits de veille vécues dans l'attente de l'aurore[8]. Le temps ne se déroule pas du matin jusqu'au soir – ce flux-là existe bien mais c'est le plus banal, à fleur de peau, le plus païen. Le flux le plus fondamental, le plus englobant de la création universelle, le plus révélateur de l'éternelle jeunesse de Dieu, est celui qui nous mène du soir jusqu'au matin, qui nous presse de sortir de la nuit, d'accoucher du matin, ou plutôt d'attendre, préparer et recevoir le matin, le matin de la Jérusalem *« où tout ensemble fait corps »*, Jérusalem ce registre où toute nation inscrira : *« En toi toutes nos sources »* (Ps 121,3 ; 86,6).

Cette mesure ou cette vision du temps « matutinocentré », bien loin de n'impliquer qu'un regard du cœur idéaliste, naïf ou élitiste, offre en fait un sens à toute l'action humaine. Sortir de la nuit concerne tout autant le difficile arrachement à l'enfance et à l'adolescence d'un enfant, l'édification d'un amour, la naissance d'une nation à la démocratie, le recul du sous-développement. Et cela, dès avant le péché, même si, bien sûr, le péché... n'arrange rien, tout autant parce qu'il peut impliquer la fascination des ténèbres allant jusqu'à déprécier les éclaircies annonçant prophétiquement que le Jour approche, que parce qu'il pousse à éterniser ces éclaircies d'un moment, oubliant que l'obscurité demeure tenace, inégalement répartie sur l'univers, et que demeure requise la marche à l'étoile.

---

7. Cf. Cl. TRESMONTANT, **Essai sur la pensée hébraïque**, Paris, Cerf, 1953.
8. Cf. P. BEAUCHAMP, **op. cit.**

Comment ne pas avouer que cette « mesure du temps » heurte de plein fouet l'idéologie dominante aujourd'hui, celle de l'Occident dit « développé », sous le double signe du désenchantement face aux possibilités rapides de hâter la paix, la justice et la démocratie, et de la peur panique du vieillissement et de la mort, bien souvent dénoncée à travers des indices tels que la surexaltation de la jeunesse, le désir obsessionnel de bloquer les aiguilles de l'horloge au midi de la vie, le parquage, la mise à l'écart et la démonétisation (non financière...) des vieillards, l'inflation des formes d'exotisme et de divertissement portant plus à oublier qu'à rencontrer, la fascination de se perdre dans le grand-tout plutôt que de se risquer à aimer quelqu'un (*« Le grand Bleu »*).

« Apprends-nous la vraie mesure de nos jours » : la prière et la rumination des psaumes nous saisissent certes, aujourd'hui surtout, à contre-courant, car pour l'homme de la Bible et des psaumes, l'histoire demeure adorable. Cloaque, chantier ou creuset, elle est le marchepied du Dieu qui vient. Et les psaumes, accueillis en leur totalité, constituent une admirable pédagogie – et qui dit pédagogie, dit initiation – pour en arriver à vivre le retournement pascal introduit par Jésus et dont Pierre, l'apôtre, nous rend compte en ces termes : « De plus, nous avons la parole des prophètes qui est la solidité même, sur laquelle vous avez raison de fixer votre regard comme sur une lampe brillant dans un lieu obscur, jusqu'à ce que luise le jour et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs » (2 P 1,19).

L'autre dans les psaumes

Le rapport à l'autre est une troisième clef de compréhension du psautier. C'est peut-être ici que la rencontre des hommes et des femmes d'aujourd'hui avec l'anthropologie ou la culture des psaumes se révèle la plus décapante et dépaysante. Même apprivoisés dans les deux champs précédents, comment ceux-ci ne ressentiraient-ils pas l'omniprésence du « je » de l'orant comme aux antipodes de l'individualisme contemporain ? Parallèlement, ne percevront-ils pas, au moins au premier abord, l'octroi d'une place si restreinte à « l'autre » dans les psaumes comme un désert relationnel ? Nouons d'abord ces deux questions inséparables, avant de nous demander où devrait jouer l'initiation pour que le croyant d'aujourd'hui puisse respirer à plein dans les psaumes, à la fois corps-et-âme, individu-et-communauté.

Le je, le Tu, le nous

L'omniprésence du « je » ? Un indice mesurable d'abord, approximatif bien sûr, en ne s'en tenant qu'à la première phrase des psaumes, qui le plus souvent en donne le ton. 79 mettent d'emblée le « je » en scène, 17 le « nous », 31 la troisième personne, 23 épousent le genre d'une convocation à l'impératif : le plus souvent c'est une invitation à la louange.

Ce « je » majoritaire représente la gerbe des désirs : crainte, jubilation, sentiment d'injustice, appel au secours, déclaration d'amour, toujours exprimés sur fond de complicité avec l'Autre, l'Auteur de l'Alliance, invoqué, traité, célébré avec tous les Noms, qui contribuent d'emblée à découper le champ où vont s'inscrire la requête, le dossier à plaider et, le plus souvent, le motif pour bénir et louer[9].

Mais ce serait faire erreur sur ce modèle dominant, le flux du « je » en appelant au « Tu », que de l'enfermer dans un cadre solipsiste et de n'y voir que ce qu'on appelle aujourd'hui la prière individuelle. A mille lieues du culte du moi, il s'agit d'une personnalisation collective où se cristallise l'identité du « peuple » à travers les âges : prière de substitution, peut-être liée, à l'origine, à la démarche individuelle d'un orant dont la prière écrite se conserve comme l'ex-voto d'un jour d'angoisse ou d'épreuve, mais sur laquelle la postérité ne se trompera pas ; dans tout psaume elle lira et relira un modèle de son expérience collective. Du psychologique, on est passé au mystique ; la trace d'un pas solitaire se vit et se lit comme empreinte de la caravane tout entière.

Saint Augustin s'émerveillait déjà dans son commentaire du Ps 66 de voir dans le « je » priant des quatre coins de l'univers, la récapitulation du corps mystique du Christ à travers la bouche de l'orant, fût-il le plus solitaire[10]. On pourrait retrouver dans d'autres contextes cette même forme de personnalisation récapitulative, élan mystique tout autant que procédé littéraire. Ce sera toujours dans des situations

---

9. Cf. P. BEAUCHAMP, **op. cit.**
10. Cf. A.M. BESNARD, **Saint Augustin. Prier Dieu. Les psaumes**, Paris, Cerf, 1964, pp. 139-140.

de grande précarité collective, celle d'une minorité sociale ou culturelle en mal poignant d'identité, de reconnaissance et de justice. Dire « je », c'est là dire « nous », nul ne s'y trompe. Nous pensons à deux ensembles de textes, celui des *Negro Spirituals* aux Etats-Unis et celui de la littérature antillaise. Des premiers, Marguerite Yourcenar écrit : « Comme dans toute grande poésie, le sujet traité par les *Negro Spirituals* est finalement celui des servitudes et des espoirs de l'homme. Nous sommes tous esclaves et nous mourrons tous. Nous aspirons tous aussi, chacun à sa manière, à un royaume où règne la paix. C'est parce qu'il touche à ces thèmes universels que le *Negro Spiritual* a sa place parmi les grands témoignages humains »[11]. Et sur la littérature antillaise Maryse Candé témoigne ainsi : « Même quand un écrivain antillais conte une histoire individuelle, il lui donne la valeur d'exemple ou de symbole. Dire "je" équivaut pour lui à dire "nous" »[12]. On n'est pas loin du « nous sommes tous des juifs allemands » de 1968, et de toute expression vive d'une solidarité, séculière ou mystique, s'essayant à prophétiser, au cœur de situations exceptionnelles où un corps social est en grande effervescence, que dans toute destinée d'un seul homme se vit quelque chose qui concerne tous. Une seule goutte de pluie reflétant l'immensité du ciel, dirait le poète, bien loin d'un certain individualisme rampant en Occident !

Les divers autres

Sur la place faite à « l'autre » dans les psaumes, place globalement rare, on peut aussi essayer des comptages, et quelque typologisation. Trois champs de compréhension apparaissent :

– *le proche*, selon la sociabilité « primaire » et subie des sociétés traditionnelles ; celui dont je me sens redevable : *« Si j'ai causé du tort à mon allié... »*, ou celui qui – comble de déréliction – s'est néanmoins détourné de moi : *« Pour prix de mon amitié ils m'accusent »*[13]. Nous avons repéré une douzaine de mentions en ce sens ;

---

11. M. YOURCENAR, **Fleuve profond, sombre rivière**, Paris, Gallimard, 1966, p. 62.
12. M. CANDE, **Le Roman antillais**, Paris, F. Nathan, 1977, p. 13.
13. Ps 7,5 ; 108,4...

– *les frères*, ceux qui mystiquement habitent la mémoire collective : *« Sans le Seigneur qui était pour nous... »*, peuplent la béatitude attendue : *« A cause de mes frères, de mes proches, laisse-moi dire : paix sur toi ! »*, constituent la cible d'une louange contagieuse : *« Tu m'as répondu et je proclame ton nom devant mes frères »*, ceux dont la communion unanime fait jaillir du cœur la bénédiction : *« Il est bon, il est doux pour des frères de vivre ensemble »*[14]. Une douzaine de mentions aussi sont repérables ;

– *le pauvre*, enfin, catégorie construite à coup d'insistances prophétiques désignant, avec prédilection, celui ou ceux dont l'accablement ou le piétinement par les autres (*anawim* = courbés) constituent l'argument le plus fort, dans la prière, pour en appeler à la Miséricorde divine[15].

Rappelons-nous aussi le ton du long psaume 118, superbe cœur-à-cœur avec la Loi du Seigneur : pour l'orant, et donc pour le peuple tout entier dont il est le porte-parole, le tenant-lieu, le bonheur tient à ce que la Parole creuse en lui, à ce qu'elle produit en lui et réclame de lui, encore et encore. Nulle mention de « l'autre » ne s'y glisse, sinon péjorative : les orgueilleux, l'impie, le persécuteur, l'opposant à la Loi.

III

Du psalmiste jusqu'à nous

Nous voici en mesure de récapituler ainsi notre propos :

– le type de sociabilité correspondant au vécu de l'homme des psaumes ressemble très peu au nôtre aujourd'hui ;

– néanmoins, l'imprégnation et le travail de la Parole prophétique sur ce type de relations, relevant des caractéristiques de toute

14. Ps 123,1 ; 121,8 ; 21,23 ; 132,1...
15. Ps 9b,9 ; 40,1 ; 93,5-6 ; 145,8...

société traditionnelle, lui confèrent au fil des temps une dimension résolument mystique, très peu affective, qui du coup ouvre l'accès des psaumes à toute culture, et spécialement à la nôtre.

Terminons en commentant brièvement ces deux propositions.

Un autre espace social

Le mode de sociabilité correspondant à la culture biblique et relevant du modèle social de toute société dite traditionnelle, présentait une double caractéristique. D'abord, l'aspect « à bout portant » des relations de proximité et de voisinage, de l'ordre de la contrainte et non du choix, protégeant de la solitude, mais survalorisant les attitudes de face-à-face, de type fusionnel – le « nous » absorbant le « je » – où dominent par conséquent la fierté ou la honte : rien n'y est pire que de perdre la face. Et puis, au-delà de ce premier cercle, la nécessité, pour survivre et protéger l'identité encore fragile du groupe, de s'opposer à la différence, de rejeter l'autre, les autres, nations florissantes, cultes séducteurs.

En opposition presque terme à terme, on pourrait dire que les enjeux de la sociabilité contemporaine – nous visons ici la seule modernité urbaine occidentale – portent sur un premier cercle surtout, choisi et intensément valorisé du fait qu'il est choisi, et donc fragilisé. Ce premier cercle peut laisser place aux pires solitudes comme au réseau de relations le plus comblant, mais toujours mouvant, jamais assuré. Et au-delà de ce premier cercle, l'homme d'aujourd'hui n'est-il pas contraint – douce ou féroce contrainte ? – de pactiser avec « l'autre », le « différent » sous tant d'aspects, pour s'en faire, au pire un concurrent, au mieux un prochain ?

Un livre toujours ouvert

De quel travail, de quelle imprégnation témoigne la Parole de Dieu en ce terreau de relations d'hier, qui puisse l'ouvrir, faire brèche, et nous convier nous aussi à y rafraîchir nos angoisses, à y trouver sens pour nos relations d'aujourd'hui, bref à grandir avec le livre des psaumes dans le cœur ? Nous pensons au moins à trois effets, trois traces de ce « travail » :

– dans le premier cercle, nous constatons que, non sans risque d'anthropomorphismes, Dieu s'est compromis, au sens où, là où le psalmiste se voit perdre la face, il proclame que Dieu aussi y perd la face. Nous avons droit, en substance, à ce superbe chantage : « Ce n'est pas de moi, pauvre et courbé, que rient les rieurs, c'est de toi Seigneur... si tu ne fais rien pour me tirer d'affaire. Allons, agis ! Montre-leur ce que Tu sais faire. Et je louerai ton nom face à eux, les rieurs, et (plus tard...) face aux nations qui apprendront ainsi à Te connaître. N'est-ce pas Toi qui en ressortiras magnifié ? » Ce faisant, la Parole nous dit qu'elle sait et qu'elle saura trouver les voies pour « paraître » aussi au cœur de nos modes de sociabilité à nous ; hier le « perdre la face » ou le « sauver la face », aujourd'hui le puits de nos solitudes ou les cent et mille feux de nos affinités électives ;

– face à « l'autre » plus lointain, au choc des différences, aux nations païennes, la Parole de Dieu a commencé par surdéterminer les interdits : l'autre, c'était la tentation, le risque suprême de pactiser avec les idoles, d'émousser son identité, de desserrer l'Alliance. Avec le cours changeant de l'histoire – on en voit surtout les traces dans les derniers psaumes –, la Parole surdétermine progressivement les raisons (d'abord économiques ?) d'oser le contact avec « les nations », d'oser affronter la différence. Comment y incite-t-elle ? En annonçant que le Dieu de l'Alliance n'est finalement arrêté par aucune frontière, par aucune préférence « corporatiste », et qu'en Jérusalem toutes les nations seront en mesure de reconnaître leurs propres sources ; en annonçant aussi qu'Israël, le peuple choisi en premier, est désormais capable de comprendre et de réaliser ce déverrouillage des portes aux immenses perspectives. Quel champ ouvert, quel sens donné pour nous aujourd'hui à l'apprivoisement de « l'autre » sous toutes ses formes ;

– quant à l'identification du « je » au « nous », nous ne dirions pas qu'elle s'est infléchie au cours des temps, mais qu'elle s'est ouverte à une solidarité avec toute la terre. Elle est de toujours à toujours cette affirmation qu'adhérer à la Parole d'Alliance, c'est adhérer à un peuple. Par la foi, on est fait peuple, corps. Nous dirions aujourd'hui que la prière des psaumes décape et creuse en nous une double modulation : elle se chante en « je mineur » ou en « je majeur », en

forme d'identification à « l'autre à bout portant »[16] dont nous accompagnons la jubilation ou la souffrance à l'aide de cette grille de destin, de ce modèle d'existence, que constitue la posture spirituelle du psalmiste ; et au-delà de ce premier cercle, en forme de substitution se voulant toujours plus large, et si possible plus impliquante pour nous, par rapport à tant de jubilants ou de souffrants de par le monde. Cet appel à vivre autrement, pour l'homme de tous les temps, vaut le centuple, par rapport à la mise de fonds qu'implique le minimum d'initiation culturelle au langage des psaumes. Comme le dit encore Paul Beauchamp : « Prier et dire Je à la place des plus éprouvés, c'est aussi être appelé vers eux et cet appel a des conséquences concrètes dans notre vie »[17].

Dominique MOTTE

16. L'expression est de Maurice Deleforge, de Lille : « Le couple, c'est l'autre à bout portant ».
17. **Op. cit.**, p. 24.

LE SUPPLEMENT

N° 177 Juin 1991

LA « FIVETE »
DU VERTIGE À LA RESPONSABILITÉ

Prix du numéro : 60 F – Abonnement : France 190 F – Etranger : 238 F
Editions du Cerf : 29, boulevard Latour-Maubourg 75340 Paris cedex 07

Un choix de quelques livres

Loin d'être exhaustives, ces notes de lecture se veulent résolument sélectives, épinglant quelques titres récents dans une littérature fort abondante.

Parmi les initiations rapides, j'en retiendrai trois :

1. Marina MANNATI, **Pour prier avec les Psaumes** (Cahiers Evangile 13, octobre 1975). Connaissant bien le psautier, auquel elle a consacré un gros ouvrage de 1 600 p., l'auteur se propose d'initier le lecteur à sa richesse par l'étude de ses différents genres littéraires. Après avoir examiné la formation du psautier, sa datation, son rapport au culte, sont analysés tour à tour les supplications, les hymnes, les actions de grâce, les liturgies oraculaires, les psaumes du règne, de pèlerinage, etc. ; en tout, treize genres littéraires différents, étudiés à partir d'exemples qui mettent en évidence la structure littéraire et le contenu thématique propre à chacun. On cite pour chaque cas les psaumes apparentés, ce qui permet d'élargir et de prolonger l'étude. Une troisième partie, « Les psaumes, notre prière », s'intéresse au passage du psautier juif à la prière chrétienne. La brièveté du propos laisse le lecteur un peu sur sa faim ; s'il est curieux, il pourra se reporter à un autre titre de la collection : Michel GOURGUES, **Les psaumes et Jésus, Jésus et les psaumes** (Cahiers Evangile 25, septembre 1978). La dualité du titre indique le propos : les psaumes lus à la lumière de l'Esprit par les premiers chrétiens pour comprendre Jésus et les psaumes, clés de la prière de Jésus dans le tragique de l'épreuve.

2. Les psaumes : paroles sur Dieu, cris vers Dieu (Cahier biblique 27 de **Foi et Vie**, septembre 1988) est un recueil d'articles. Certains font appel à des spécialistes (A. Lelièvre, J. Trublet), d'autres reflètent plutôt le travail de groupes locaux de la région Centre-Alpes-Rhône sur les Ps 19, 22 et 69. Deux articles de synthèse font le point sur le problème de l'ennemi (B. Cottin) et sur celui de la plainte (C. Dieterlé). Une bibliographie brièvement commentée achève l'opuscule, qui, à côté de commentaires classiques, fait droit aux analyses linguistiques de type structural. Au total, un bel ensemble qui complète bien l'ouvrage de M. Mannati.

3. Enfin, le numéro double de la revue **Fêtes et Saisons** 416-417, juillet 1987 : **Prier avec les psaumes.** Le propos rejoint celui de M. Mannati, même si ne sont retenues que cinq « grandes familles de psaumes » : louange, action de grâce, supplication, imprécation, messianisme. L'originalité tient à l'orientation très spirituelle de la démarche : Jésus et les psaumes ; Marie et les psaumes ; l'Eglise et les psaumes ; la liturgie et les psaumes. C'est à tous les priants de la Liturgie des Heures qu'est dédié ce numéro. Plus qu'une étude savante, il se veut florilège, approche de poèmes-prières qui ne cessent de battre au rythme d'un peuple, tel le Ps 93 réécrit par le poète nicaraguayen Ernesto Cardenal.

4. Dépassant le niveau de l'initiation : Louis MONLOUBOU et al., **Les Psaumes et les autres Ecrits** (Petite Bibliothèque des Sciences bibliques, Desclée, Paris, 1990) introduit de manière classique à la lecture des psaumes. Cinq parties : le psautier, géographie et histoire ; psaumes et poésie ; les genres littéraires ; la théologie des psaumes ; le psautier des chrétiens ; suivies

d'une bibliographie sélective. La partie la plus originale est celle qui permet de « goûter » la saveur poétique des psaumes à travers les sonorités, les rythmes et différents procédés littéraires assez classiques comme le refrain, l'inclusion, la répétition ou le parallélisme. A retenir aussi le paragraphe intitulé : « La théologie biblique vue à travers les psaumes », (pp. 65-75). Dans sa variété le psautier apparaît comme le miroir de la théologie biblique.

Passons aux commentaires. Je n'en retiendrai que deux :

5. Evode BEAUCAMP, **Le Psautier. I : Ps 1-72 ; II : Ps 73-150** (Gabalda, Paris, 1976-1979, 332-342 p.). Chacun des deux volumes commence par une traduction des psaumes, justifiée brièvement dans le commentaire qui suit. L'essentiel de l'ouvrage porte sur l'analyse littéraire qui s'efforce de dégager la construction logique de chaque psaume. Les clés de la démarche sont données dans une brève introduction (37 p.). Le psautier est tout entier liturgique (ce qui relativise les questions d'auteurs et de circonstances originelles). Plusieurs collections primitives sont à l'origine de sa formation : trois collections davidiques (Ps 3-41 ; 51-71 ; 138-145), trois collections lévitiques (Ps 42-49 ; 84-89 ; 73-83 + 50), une collection du Règne de Dieu (Ps 93-99), une collection des « degrés » (Ps 122-134) et quatre collections alléluiatiques (Ps 105-107 ; 111-118 ; 135-136 ; 146-150). On situe ensuite le psautier dans les étapes de la vie liturgique d'Israël (deux moments-clés : la réforme de Josias et le retour d'exil), avant d'en revenir au texte. Le commentaire de chaque psaume fourmille de notes fort astucieuses ; au lecteur de les découvrir...

6. Léopold SABOURIN, **Le livre des Psautiers** (Bellarmin ; Cerf, 1988). Dans la ligne de M. Dahood (3 volumes parus dans la collection américaine Anchor Bible), ce commentaire se distingue par son apport philologique, notamment les rapprochements avec Ugarit et Ebla (cf. dans l'introduction : « Influences étrangères sur le Psautier », pp. 46-50). On retiendra aussi le paragraphe : « A propos d'eschatologie », pp. 50-54 : « En plus des témoignages clairs de date plus récente (Is 26,19 ; Dn 12,2 ; 1 M 7,9), on retrouve dans l'Ancien Testament, en particulier dans plusieurs psaumes mieux compris, l'affirmation d'une béatitude pour les justes au-delà de la mort ». Dans le commentaire (pp. 77-619), la part essentielle revient à la traduction longuement expliquée. Un index analytique des principales racines hébraïques et des sujets est fourni en fin de volume. C'est là l'apport principal de cet ouvrage. Je renvoie à la brève analyse de J.L. Ska (paru dans **NRT** 111, 1989, p. 928) qui cite de nombreux exemples.

Pour finir, deux ouvrages fort différents.

7. Le premier ressortit à l'analyse structurelle : M. GIRARD, **Les Psaumes — Analyse structurelle et interprétation, Ps 1-50** (Bellarmin, Cerf, Montréal/Paris, 1984). C'est le premier d'une série de trois volumes. A travers une méthode attentive à détecter avant tout les structures de surface d'un texte, l'auteur se propose de retrouver « certains aspects fascinants de l'art d'écrire des psalmistes ». Une introduction précise la méthode employée et la terminologie de l'analyse structurelle, appliquée ensuite à chaque psaume. La démarche, fort pédagogique, donne à chaque étape des tableaux très clairs, utilisant différents types de graphie. Au lecteur de dire la fécondité de ce type d'analyse.

8. Le sous-titre de l'ouvrage de ce grand spécialiste des psaumes qu'est Raymond Jacques TOURNAY en dit aussi le propos : **Voir et entendre Dieu avec les Psaumes**

ou : la liturgie prophétique du second Temple à Jérusalem (Coll. Cahiers de la Revue Biblique 24, Gabalda, Paris, 1988, 225 p.). Dans la liturgie du second Temple, la « relecture » des psaumes par les lévites-chantres vient suppléer à la disparition progressive de la grande prophétie : c'est ce dont témoigne notamment l'œuvre du Chroniste, qui rattache l'office psalmique des lévites à David, figure prophétique. Aussi les lévites-chantres seront-ils considérés comme de véritables prophètes cultuels ; à cette lumière les psaumes deviennent, dans la récitation cultuelle, semblables aux oracles des prophètes classiques. L'A. reprend ici les conclusions de l'étude de D.L. Petersen sur le deutéro-prophétisme (Missoula, 1977). Ainsi les théophanies des psaumes permettent-elles au fidèle de « voir » Dieu et les oracles de l'« entendre ». L'originalité de l'ouvrage tient à la thèse soutenue et longuement étayée. Il introduit en profondeur au mystère liturgique d'Israël au retour d'exil. Si sa lecture requiert quelque attention, elle donne au lecteur de grandes joies...

Philippe ABADIE

A cette sélection rigoureuse, je me permets d'ajouter, subjectivement, trois textes stimulants. D'abord, de Paul BEAUCHAMP, l'admirable **Psaumes nuit et jour** (Seuil, 1980, 254 p.), signalé plus haut p. 129 : sûreté de l'exégète et profondeur du théologien se croisent pour donner à ce livre force et beauté. Tout amateur de psaumes sortira changé de cette lecture (j'ajoute que, sur un point non traité ici, Paul Beauchamp a sorti un excellent dossier : « La violence dans les psaumes », **Documents Episcopat** 11 juin 1986, 11 p.).

Ensuite, d'Evode BEAUCAMP qu'on aura lu plus haut : **Israël en prière, Des Psaumes au Notre Père** (Cerf, 1985, 263 p., « Lire la Bible » 69) manifeste avec clarté comment pour un chrétien l'édifice de la prière biblique a pour clef de voûte la prière au Père des cieux.

Enfin, pour qui saura le dénicher dans quelque bibliothèque, le surprenant article d'Adalbert de VOGUE, « Psalmodier n'est pas prier », **Ecclesia orans** VI, 1989/1, pp. 7-32. Un savoureux dossier patristique permet de fonder ce titre provocant : dans l'ancienne tradition monastique, la psalmodie et l'oraison sont des moments bien distincts, à la fois séparés et inséparables.

Antoine LION

Le Gérant : A. Lion / Imprimerie JP — 69150 Décines
Dépôt légal : 2e trim. 1991 / Commission Paritaire : N° 50.845
ISSN 0024-7359